16100.24

GIOVANNI AMENDOLA

LA CATEGORIA

APPUNTI CRITICI SULLO SVOLGIMENTO DELLA DOTTRINA DELLE CATEGORIE DA KANT A NOI.

STABILIMENTO POLIGRAFICO
EMILIANO

BOLOGNA 1913

Il presente saggio non vuol essere una storia della dottrina delle categorie da Kant fino ai filosofi contemporanei; ma soltanto una concisa discussione del problema delle categorie, svolta per mezzo di appunti critici ad alcune delle principali teorie che sono apparse, dopo Kant, nella filosofia moderna. Una storia della dottrina delle categorie in questo periodo richiederebbe un poderoso volume, e potrebbe anche non concludersi con una veduta determinata sulla questione. In questo scritto, invece, la storia fornisce i termini in cui si pone il problema e fornisce altresì l'orientazione della discussione: ma questa è fatta per giungere ad una conclusione che permetta di scegliere, nel pensiero del secolo decimonono, quello che sembri definitivamente acquisito intorno al problema delle categorie.

L' A.

23 Febbraio 1913.

I. - Il problema della categoria.

> Wenn wir zwei Dinge für einerlei halten, wenn wir sie in ursächlicher Verbindung denken.... so gibt es einen gewissen Actus des Denkens; und die gedachte Beziehung oder Verhältniss in uns ist etwas Subjectives, das wir den Objecten als etwas Objectives zuschreiben und das aus der Denkung entspringt.
>
> TETENS

1. — La dottrina delle categorie ci appare in tutto il corso della storia della filosofia, ma sopratutto in quella del periodo speculativo che si apre con Kant, così intimamente collegata al problema centrale della filosofia medesima, da confondersi quasi con la teoria della conoscenza — che quel problema si propone come oggetto di ricerca. Una trattazione monografica della dottrina delle categorie, quale appunto si svolse nel pensiero filosofico che ha in Kant le sue radici, presenta adunque questa prima esigenza: che si determini se, ed in quale misura, il problema delle categorie coincida con quello del conoscere. Se i due problemi coincidessero noi ci troveremmo ridotti a dover riassumere nel quadro di alcune linee generali, l'intero svolgimento della filosofia moderna; a dover cioè ripetere, ancora una volta, concisamente, ciò che trovasi esposto e svolto con larghezza di particolari nelle molte opere che trattano della sua storia. E bisogna riconoscere che la speculazione postkantiana si è svolta secondo tali linee che non è facile seguirla nelle sue concezioni delle categorie, senza trovarsi sospinti ad ogni passo nel centro e nel tutto dei sistemi di filosofia. Anche a voler prescindere per un momento dal pensiero hegeliano, che ci presenta col più ardito rilievo e con la più precisa determinazione la tesi che identifica la logica e la metafisica, — e perciò la categoria e la realtà — ma che

rappresenta storicamente un vasto e ricco complesso di caratteri speculativi che esorbitano dal campo puramente hegeliano e si allargano nelle zone circostanti, noi ci troviamo spesse volte, nel corso del secolo decimonono, di fronte a tali concezioni del problema delle categorie che coinvolgono l'intero problema filosofico. « Un sistema di categorie — scrive RENOUVIER (1) — completo, luminoso, così bene disposto che la sua legge propria paresse servirgli di prova, e che lo spirito, una volta messosi nell'ammirevole labirinto, vi si trovasse come invincibilmente trattenuto, costituirebbe una filosofia perfetta. Questa scienza delle scienze avrebbe per nome vero *logica generale* ». Parole queste che potrebbero servire di motto alla storia della filosofia da FICHTE all'HARTMANN.

Questa tendenza dello spirito filosofico moderno trova la sua spiegazione nella storia dei tentativi metafisici antecedenti a Kant. Se scorriamo soltanto la tavola delle categorie che questi ci dà, nella Critica della Ragion pura, ci imbattiamo in alcuni concetti fondamentali (come ad es. i seguenti: unità, pluralità, realtà, *substantia et accidens*, causalità, esistenza, necessità) i quali, o presi singolarmente, o combinati fra loro in maggiore o minor numero, hanno servito nell'antichità, nel Medio Evo, ed anche nell'età moderna a pensare filosoficamente l'universo, dando origine ai vari sistemi metafisici. Senonchè questi sistemi, interessanti quali tentativi diretti a raccogliere tutta la estensione della realtà sotto l'angolo visuale di uno, o di pochi concetti categorici, giungono tutti, ad un certo punto, a questo medesimo risultato: — di non poter più seguire la realtà col pensiero, senza il soccorso di un arbitrio che, modificando la realtà, la sottoponga preventivamente al dominio del pensiero. Così chi afferma l'unità dell'essere trovasi a non poter spiegare, senza artificio, la pluralità delle apparenze; chi assume la sostanza come principio esplicativo del mondo fisico e del mondo psichico trovasi a non poter render ragione dei fatti del movimento e dell'esperienza dell'attività, chi infine guarda l'universo attraverso il presupposto della razionalità e della necessità non può, ad un certo momento, superare le difficoltà che sorgono, dinnanzi al suo pensiero, dalla rappresentazione della realtà contin-

(1) *Essais de critique générale.* — I. *Logique générale.* Vol. I (cfr. il capitolo sulle categorie).

gente e dall'esperienza della vita volitiva. Ora a questi tentativi, e ad altri consimili, vanno associati i nomi dei più grandi pensatori: i quali, mentre intendevano a darci una esplicazione sintetica e definitiva della realtà, riuscirono invece ad effettuare sottili e profonde esplorazioni del mondo dell'esperienza le quali ci dicono ancora oggi entro quali limiti questo si lasci penetrare ed intendere col mezzo di particolari concetti; e che, prese complessivamente, costituiscono la miglior critica dell'impiego universale ed assoluto di ciascuno dei concetti medesimi. Di questo valore critico della storia della filosofia il pensiero speculativo prese coscienza con Kant il quale, se nella sua vita intellettuale non riuscì a distaccarsi con chiarezza dalla mentalità dell'*Aufklärung*, tuttavia fu il primo filosofo che assunse, come oggetto del pensiero, la storia del pensiero stesso, considerata come l'insieme delle affermazioni fondamentali, che la filosofia è chiamata a valutare, e, per conseguenza, a convalidare o a spiegare. Poichè la storia della filosofia, con la molteplicità delle sue tesi e delle sue soluzioni, è tutta presente nella critica della ragion pura, sebbene in quest'opera si riveli un intelletto più matematico che storico, nè vi abbondino gli accenni diretti a filosofi ed a sistemi: vi è presente e costituisce anzi il presupposto dell'indagine e la materia sulla quale essa si esercita. Questo carattere profondamente storico del pensiero critico, che a KANT non si era svelato con chiarezza sufficiente, assume rilievo in FICHTE, ed entra con HEGEL nella luce della piena consapevolezza. HEGEL vede le affermazioni categoriche, su cui poggiano i sistemi, sopratutto nel loro organismo storico, in cui tutte appariscono giustificate e negate, accettate e criticate; vede insomma nel sistema di tutti i sistemi la prova dell'insufficienza delle categorie assunte quali principi assoluti dai sistemi singoli. Ma il sistema delle categorie sarà esso pure insufficiente a spiegar la realtà, ed impotente a dominarla, così come lo sono le singole categorie? Questa è l'interrogazione alla quale vuol rispondere il pensiero hegeliano. E per rispondere esso si sposta dalla considerazione del contenuto delle categorie a quella delle loro reciproche relazioni, che è quanto dire del loro valore dialettico. Il sistema delle categorie ha, sì, un valore esplicativo; ma in quanto non è più un sistema di concetti immobili, bensì in quanto è la relazione organica di concetti dialettici, che assumono cioè valore e

significato e collocazione gerarchica soltanto nella loro mutua determinazione, e che appariscono al filosofo come altrettante obbiettivazioni, rette da un certo ordine, dello spirito che si muove obbedendo alla propria legge. La dialettica non è altro che l'espressione di questa legge nel mondo concettuale: essa rappresenta il punto più avanzato che si sia raggiunto sulla via della identificazione tra filosofia e logica, tra metafisica e dottrina delle categorie. Essa rappresenta altresì il maggior risultato positivo ottenuto dallo spirito criticista in quanto si contrappose alle vecchie metafisiche, edificate sulla pietra angolare di una sola ovvero di poche categorie.

Dato questo spirito della filosofia postkantiana che si fa sentire potentemente anche fuori dell'orbita speculativa direttamente dominata da Kant e dai suoi successori, s'intende la difficoltà che s'incontra allorchè si vuole astrarre una dottrina delle categorie dall'opera dei filosofi appartenenti a questo periodo. È perciò indispensabile, prima di avvicinarsi alla storia, di stabilire un criterio di distinzione che permetta di separare le riflessioni che si riferiscono alle categorie da quelle che si rivolgono all'intera realtà: e ciò è tanto più indispensabile nel caso nostro, poichè noi ci proponiamo di ripercorrere brevemente la filosofia moderna delle categorie come mezzo per raggiungere qualche conclusione positiva sull'importante argomento; e ci occorre pertanto un criterio iniziale e pratico. Senonchè questo criterio non può essere raggiunto che mediante un esame approfondito della questione: esame che, nelle linee principalissime, dovremmo fare, per l'appunto, attraverso l'esposizione dei vari punti di vista dai quali la questione medesima è stata guardata durante il secolo decimonono. Ma, per ora, ci basterà di esaminare sommariamente quali siano il significato ed il valore filosofico del problema delle categorie, rimandando a tutto lo svolgimento di questa ricerca la prova dei concetti che incominciamo a delineare fin da ora.

2. Le categorie, o predicati, o qualità che lo spirito riconosce nelle cose, rappresentano particolari determinazioni del conoscere; quelle determinazioni cioè nelle quali il conoscere assume i caratteri della massima generalità e della massima consapevolezza. Il sistema completo delle categorie costituisce come un'inventario di tutto ciò che noi possiamo affermare intorno agli oggetti della nostra esperienza, la

quale, essendo nient' altro che un tessuto di affermazioni (o di negazioni) implica necessariamente che si attribuiscano o si neghino qualità agli oggetti che essa ci presenta. Ma questo sistema delle categorie esiste esso anzi tutto? Affermarne l' esistenza significa affermare che gli attributi degli oggetti del nostro conoscere siano determinabili, ordinabili ed enumerabili; che cioè si possa determinare l' esistenza ed il carattere di un elemento generale e formale delle nostre conoscenze. Ora, per poter risolvere il problema in un modo piuttosto che in un altro sarebbe necessario aver presente l' intero complesso della conoscenza umana, onde poterne rilevare tutti i caratteri qualitativi ed i rapporti di precedenza, di dipendenza e d' ordine che questi caratteri hanno fra loro. È noto che ARISTOTILE, — il primo cioè che affrontò scientificamente il problema delle categorie, — prese ad esaminare la proposizione grammaticale che ci dà il predicato, e con questo filo conduttore procedè ad esplorare empiricamente tutto il campo dell' esperienza, finchè gli parve di potere enumerare dieci concetti generalissimi costituenti le supreme determinazioni della realtà. Però questa ricerca, essendo condotta col metodo dell' osservazione empirica, non aveva in sè stessa garanzia d' essere universale e definitiva: l' esperienza può rivelare nuovi oggetti e nuovi rapporti, oltre a quelli constatati fino ad un dato momento; ed allora può darsi che il numero delle qualità che in essa si riconoscono debba essere aumentato, o variato. Così Aristotile dovè, in seguito, aggiungere ai primi dieci predicati, altri cinque post-predicati.

Se, però, il metodo dell' osservazione empirica del nostro conoscere, non ci garantisce un risultato definitivo e completo allorchè si tratti di determinare il sistema delle categorie, si può domandare in qual modo sarà possibile ottenere un criterio razionale che ci aiuti a compiere una siffatta ricerca. È, appunto, riflettendo sulla possibilità di costituire con metodo razionale una tavola completa delle categorie, che si vede lo strettissimo rapporto che lega la dottrina di cui trattiamo alla teoria della conoscenza. Poichè, siccome le categorie esprimono al nostro spirito le qualità dell' esperienza, noi non abbiamo altro modo di ordinarle e di valutarle, se non col riferirle alla realtà che esse qualificano, e col cercar di scoprire in quale modo ed in quale grado, attraverso le categorie, la realtà giunga allo spirito. Le categorie costitui-

scono la linea di contatto e di separazione di due mondi, che si implicano a vicenda e che pure si distinguono e, astrattamente, si escludono: l' essere ed il pensiero, la realtà e la conoscenza. La loro verità e, quindi, la loro validità, sono date dalla verità e dalla necessità del rapporto che unisce quelle due sfere, e che costituisce a sua volta il mondo spirituale ed umano. Volendo, dunque, valutare ed ordinare i concetti che esprimono le qualità degli oggetti, noi dobbiamo riferirci al rapporto di realtà e di conoscenza ch' essi implicano, dobbiamo insomma determinarne il valore gnoseologico. Un simile metodo ci permetterà non soltanto di accrescere intensivamente la nostra conoscenza dell' argomento, ma altresì di rivedere, e, eventualmente, di completare il catalogo delle categorie che l' osservazione e l' induzione ci forniscono - poichè, in tal modo verremo ad impiegare in questa ricerca uno strumento assai più efficace della induzione: la riflessione filosofica.

KANT, che fece le sue maggiori scoperte riflettendo su questo tema, così caratterizzava la sua tavola delle categorie fondata su di un principio razionale, in confronto con quella di ARISTOTILE, empiricamente rinvenuta: « Questa divisione è tratta sistematicamente da un principio comune, cioè dalla facoltà di giudicare (che equivale a quella di pensare); non deriva, rapsodisticamente, da una ricerca dei concetti puri fatta affidandosi alla buona ventura, della cui compiutezza non si può mai essere certi poichè essa è condotta mediante la sola induzione, senza che si pensi mai a domandarsi se sono precisamente questi e non altri i concetti inerenti all' intelletto puro. Era impresa degna di un uomo acutissimo come Aristotile, quella di ricercare questi concetti fondamentali. Ma, non seguendo nessun principio, Aristotile li raccolse affrettatamente, come gli si presentavano, e ne mise insieme dieci che chiamò *categorie* (predicati). In seguito, credette d' averne rinvenuti altri cinque, che aggiunse ai precedenti, col nome di post-predicati. Ma la sua tavola rimase sempre incompleta ». Per KANT, il criterio fondamentale deve essere ricercato in un esame dell' attività giudicatrice: poichè questa, per l' appunto, rappresenta per lui la relazione spi-

---

Cr. d. r. V. p. 97 (ed. Reclam.)

rituale che si stabilisce fra pensiero e realtà, la sintesi che presenta entrambi i termini congiunti nello spirito. Ma si può affermare, più in generale, che lo studio delle categorie acquista rigore e valore filosofico soltanto allorchè rientra nella teoria della conoscenza. Determinare il valore gnoseologico degli schemi generalissimi del nostro pensiero significa sottrarre la dottrina delle categorie all'incertezza della ricerca psicologica e riconoscerle il posto che le spetta nel sistema degli studi filosofici.

La dottrina delle categorie è dunque un capitolo della teoria della conoscenza. Essa non può essere identificata con l'intera teoria della conoscenza, in quanto questa ha per oggetto tutto il nostro conoscere, e perciò anche quell'elemento del nostro conoscere che non è categoria, e nemmeno concetto. Così, ad es., il problema della conoscenza sensibile, e la questione dell'interpretazione realistica, trascendentale o idealistica del mondo presentatoci dalla nostra coscienza, esorbitano interamente dallo studio delle categorie. Ma la ricerca che il filosofo istituisce sul valore della rappresentazione, rapidamente conduce alla ricerca intorno al valore che dobbiamo attribuire ai rapporti di coesistenza, di successione, di dipendenza e di ordine logico che legano le nostre rappresentazioni fra loro; e cioè fa sorgere necessariamente il problema della conoscenza razionale. Però, la dottrina delle categorie non può coincidere nemmeno con la teoria della conoscenza razionale, poichè questa si propone di chiarire il valore gnoseologico del concetto e delle forme logiche in generale, mentre quella ha per iscopo di chiarire unicamente il valore ed il significato di quei concetti generalissimi che ci servono per inquadrare tutta la nostra esperienza. Ma la dottrina delle categorie costituisce certamente la sezione più importante della teoria della conoscenza razionale e, praticamente, si identifica e si confonde con essa: poichè lo studio delle forme logiche in quanto determinano e costituiscono la realtà è una stessa cosa, si può dire, con lo studio delle categorie. Queste, essendo i concetti più generali e più comprensivi, sono per l'appunto quelli che ci permettono di cogliere più facilmente il rapporto che esiste fra conoscenza e realtà.

Il punto di vista gnoseologico ha prevalso nei sistemi filosofici che vanno da KANT ad HEGEL: ma non è mancato chi si è opposto a questo modo di considerare lo studio che ci

interessa. Di fronte ad HEGEL, sta HERBART il quale afferma che le categorie non debbono già essere studiate gnoseologicamente, bensì geneticamente; e ritrae così questa importante ricerca dal campo della teoria della conoscenza in quello della psicologia. Vedremo più in là il significato della critica herbartiana, e come essa, pur essendo nella sostanza sbagliata, abbia però un valore critico, in quanto servì a sottolineare gli eccessi della tendenza opposta, ed a far sentire la necessità di mantenerla entro giusti limiti. Dopo HERBART la dottrina delle categorie conserva prevalentemente un valore gnoseologico, ma assume forme varie e non giunge più alle estreme posizioni hegeliane nemmeno in quei pensatori che affermano il valore transubbiettivo e reale degli schemi permanenti del pensiero.

3. Ma non basta riconoscere la necessità di studiare le categorie con un metodo che discenda dal riconoscimento del loro valore logico e conoscitivo; bisogna avvicinarsi maggiormente all' oggetto della ricerca per determinare le esigenze a cui questa deve soddisfare. Solo così è possibile intendere la ragione intima della rivoluzione portata da KANT in questo campo. Le categorie rappresentano dunque — ci esprimiamo per ora approssimativamente — le forme più generali e più stabili del nostro pensiero; quelle forme che noi ritroviamo costantemente dietro o fra le rappresentazioni che costituiscono il nostro mondo. Il rapporto che esiste tra queste forme e le rappresentazioni ch' esse connettono ed organizzano può essere pensato in vario modo: ed a ciascun modo, si può dire, corrisponde una posizione tipica del pensiero umano.

Anzitutto si può pensare che le rappresentazioni e le categorie costituiscano due serie di *dati* che ci sono fornite dalla nostra coscienza, e che si distinguono fra loro per il diverso grado di vivacità e di generalità. Le rappresentazioni sono la materia viva e sempre rinnovata, il particolare intuitivo e caratteristico della nostra conoscenza; le categorie invece rappresentano le relazioni generali che quelle rappresentazioni hanno fra di loro, i concetti che si impiegano necessariamente per esprimerle. Sono dunque l' elemento meno vivo, meno individuale, ma più stabile e più intelligibile della nostra conoscenza. Secondo questa concezione, però, tanto la rappresentazione quanto la categoria sono dei *dati* della nostra esperienza: dati disposti gerarchicamente, e su-

bordinati, logicamente i primi ai secondi, e geneticamente i secondi ai primi; ma che stanno entrambi di fronte al soggetto che li conosce. Questa concezione risponde al grado dell' esperienza ingenua, secondo la quale, per es., la rappresentazione intuitiva di un oggetto qualsiasi e le rappresentazioni concettuali della materia di cui esso è fatto e della forma che esso ha, costituiscono altrettanti elementi del mondo oggettivo. Essa presenta dunque il vantaggio di trascrivere, anzi di copiare, l'esperienza comune; ma presenta lo svantaggio di non mostrare nella categoria il punto di contatto fra il pensiero e la realtà, l'attività spirituale che si contrappone all' oggetto o al dato, e quindi di lasciare un intervallo vuoto fra il mondo dell'esperienza ed il soggetto. Se, infatti, le forme più comprensive del pensiero differiscono dal dato intuitivo solo per il grado di generalità; se esse si trovano, al pari della rappresentazione, sul medesimo piano che sta di fronte al soggetto che le contempla, dove potremo più ricercare il passaggio che dal soggetto porta sul piano oggettivo, dal pensiero al dato? Non certamente nel pensiero, il quale, nelle sue più alte creazioni logiche (le categorie) è già stato assimilato al dato. Una volta dunque su questa via, l' *hiatus* diventa incolmabile. E la dottrina delle categorie diventa una dottrina naturale, una elencazione — sia pure gerarchicamente ordinata — di forme dell'esperienza che si tratta soltanto di ricercare e di descrivere.

A questa concezione ingenuamente realistica, si può contrapporre la concezione decisamente nominalistica, la quale distrugge ugualmente il valore conoscitivo della categoria — ma seguendo però una via opposta: ritraendo cioè interamente la categoria dalle cose e collocandole nella soggettività assoluta. In questo modo si giunge a negarle qualunque potere di esprimere logicamente la realtà, alla quale invece essa si accompagnerebbe e si sovrapporrebbe per fini esclusivamente pratici. Concetti come quelli di sostanza e di causa non sol tanto non debbono esser posti sullo stesso piano su cui collochiamo gli oggetti dei sensi, ma nemmeno sul piano che comprende i nostri concetti della realtà; poichè gli schemi categorici non esprimono con fedeltà e con verità rapporti reali, ed appartengono, più che all' intelletto, al linguaggio. Esempi tipici di questo modo di considerare le categorie si trovano in BERKELEY (analisi del concetto di materia) ed in

Hume (critica del concetto di causa), per non parlare di talune scuole medioevali, e delle moderne tendenze empiristiche ed empiriocriticistiche. Ora, questa concezione della categoria, se non crea, come la precedente, un abisso incolmabile fra il soggetto e l'oggetto, disconosce però completamente l'esistenza di un problema conoscitivo, e mentre nega alla categoria un valore spirituale, in realtà la presuppone — ignorandola — nello stesso tessuto dell'esperienza: poichè i dati e i fatti dell'empirista si ordinano e si dispongono automaticamente secondo certe serie, e possono sollevarsi per virtù propria al disopra del caos materiale, appunto perchè contengono già in sè la categoria, perchè non sono puro dato, bensì dato organizzato da un'attività che dietro di esso si nasconde. Ora il problema conoscitivo consiste appunto nello scoprire dietro la massa dell'esperienza quegli elementi logici e metafisici ch'essa presuppone, ch'essa dunque contiene in sè, e che presenta al soggetto in un conglomerato, illusoriamente oggettivo, e scindibile solo con grande difficoltà. Una volta isolati questi elementi, la teoria della conoscenza deve proporsi di indagarne la natura e di spiegarli; — e cioè di ricondurli alla loro origine ed al loro fondamento ideale. Nè questi elementi si riducono alle sole categorie; poichè la categoria non rappresenta che il fastigio di un vasto organismo di concetti, che si distende poi ampiamente sotto il folto delle rappresentazioni, permettendo a queste di svolgersi senza contraddizione e senza discontinuità dinnanzi alle coscienze empiriche, e suscitando dentro queste l'immagine del mondo.

Ora il problema consiste per l'appunto nello scindere ciò che l'esperienza ci presenta congiunto, e nel determinare con verità e con precisione quali sono le componenti del complesso empirico, e quale posto si debba assegnare alla categoria fra queste componenti. È evidente che la categoria, se non è un mero nome (*flatus vocis*), non può essere il *dato*: che dunque l'esperienza, sè è idealmente scindibile, deve darci, accanto al dato, un residuo di natura assolutamente diversa; il quale, perciò, non ci stia passivamente di fronte, come gli oggetti della nostra rappresentazione, ma che invece intervenga continuamente a far sì che le rappresentazioni siano quello che sono, e la cui presenza ci sia rivelata dal fatto che le rappresentazioni sono continuamente in modo diverso da quello che sarebbero se quell'elemento

non vi fosse. Ora qualcosa il cui carattere essenziale sia per l'appunto di non esser *data*, dovrà per necessità logica porsi e farsi di continuo, non dovrà insomma esser *cosa*, ma *atto*. Al *dato* si contrappone l'*attività*: e perciò la categoria, contrapponendosi necessariamente al dato, è attività spirituale che si svolge sulla materia del conoscere, e ne trae il mondo della rappresentazione.

Fatta questa prima, fondamentale distinzione, possiamo procedere più avanti. Se veramente il mondo della conoscenza fosse decomponibile nelle due serie delle rappresentazioni e delle categorie, caratterizzate a un di presso come s'è detto, la dottrina delle categorie sarebbe relativamente facile a costruirsi. Se noi possedessimo un inventario dei dati della nostra esperienza basterebbe confrontare questo inventario, col complesso totale della nostra conoscenza, per ottenere una differenza che starebbe ad indicare che cosa vi sia nella nostra conoscenza di non dato, e cioè di formale. Ma come raccogliere insieme tutti i dati? E dove andarli a cercare? Dov'è la sede di quell'esperienza semplice e genuina — che non sia già in qualche modo alterata dall'attività dell'intelletto? Vi è tutta una recente tendenza filosofica (che si riassume nei nomi dell'Avenarius, del Petzoldt e del Mach) la quale crede di poter giungere a ricostituire l'esperienza pura, l'esperienza antecedente al riordinamento pratico e intellettuale che noi ne facciamo; l'esperienza adunque che è la vera realtà a cui si riferiscono i nostri concetti e le nostre valutazioni. Anche il Bergson, con metodo proprio e per vie diverse da quelle seguite dagli empirocriticisti, giunge in sostanza al medesimo risultato, poichè riconosce nell'oggetto dell'intuizione la realtà assoluta, che giunge a noi deformata e contratta attraverso l'intelligenza logica. Per tutti questi filosofi la realtà si identifica col dato («das Vorgefundene», «la donnée immédiate de la conscience»), il quale entra in combinazione con un elemento pratico-intellettuale, e costituisce il contenuto della coscienza individuale. L'Avenarius e il Mach riconoscono nella scienza nient'altro che una descrizione abbreviata e comoda dell'esperienza pura, ed il Bergson, spingendosi più oltre, attribuisce alle necessità dell'azione — che è fatta di scelte e di esclusioni — l'origine delle forme logiche ed astratte costituenti il reticolato della coscienza. Ma questa tendenza filosofica non riesce a costituire senza intima con-

traddizione il concetto dell'esperienza pura, perchè anzitutto l'esperienza ch'essa in tal modo definisce è invece satura di elementi intellettuali, e perchè inoltre quando si è attribuita all'intelletto una funzione essenzialmente pratica non è più agevole spiegare come sia possibile giungere ad una conoscenza teoretica del mondo dell'esperienza pura. Gli empiriocriticisti insistono, è vero, sulla impossibilità di distingere la rappresentazione dalla percezione; ma noi, pur senza anticipare una discussione che qui sarebbe prematura, crediamo di poter affermare che, se è difficile distinguere, questo non avviene già perchè la percezione si possa ridurre, col giudizio ch'essa contiene, ad una semplice rappresentazione; ma perchè viceversa la percezione-giudizio, elemento logico primitivo, è la sola realtà che sia presente nella nostra coscienza: nè da essa è possibile distinguere la rappresentazione o intuizione, se non mediante un processo astrattivo ed ideale, ch'è essenziale al nostro intelletto, ma che non rispecchia corrispondenti distinzioni di una realtà transubbiettiva. Secondo le vedute dei filosofi surricordati la distinzione che più sopra è stata fatta fra il *dato* e la *categoria* risulterebbe, approssimativamente, valida; senonchè per loro i due mondi del dato e della categoria sono giustaposti l'uno all'altro e non hanno mutue determinazioni. Nel dato la realtà c'è già tutta, e la categoria (se ancora è possibile parlare propriamente di categoria) si riduce all'arbitrio della descrizone o della azione, che non altera la realtà quale è in sè stessa, quale è data, e quale il filosofo deve riconoscerla.

Ma questa teoria non resiste alla critica. Anche se si resta nel campo prescelto dalla filosofia empiriocritica è possibile, mediante un'accurata analisi del contenuto della coscienza, accorgersi della contraddizione in cui si cade allorchè si concepiscono dato e categoria come due serie distinte e senza reciproca influenza l'una sull'altra. Separare in modo radicale ed assoluto i due termini che l'esperienza ci dimostra correlativi e congiunti entro un medesimo processo, significa distruggerli entrambi, togliere ad entrambi l'*ubi consistam* della coscienza. Infatti la categoria, non essendo dato, non può essere rinvenuta in nessun complesso di fatti psichici, siano questi raffinati ed elevati quanto si vuole: poichè ad essa appartiene di agire e di modificare, e non già di essere avvertita e percepita. Perciò la categoria rientra nel contenuto

della coscienza empirica solo come rapporto fra gli oggetti, fra i dati che a questa sono presenti: e non se ne potrebbe affermare l'esistenza e la necessità, se i dati costituissero da sè soli tutta la realtà dell'esperienza. D'altra parte il dato, è dato in una coscienza che l'avverte mediante un giudizio esistenziale; e perciò esso è, fin dal suo emergere, il termine di un'attività logica senza la quale esso cadrebbe nel nulla. Ma supponiamo che si possa astrarre dal giudizio la rappresentazione alla quale esso si riferisce: costituirà questa rappresentazione un elemento dell'esperienza pura?

L'analisi dei fatti elementari della coscienza, che la psicologia moderna ha condotto molto innanzi, ed alla quale è legittimo ricorrere allorchè si prende a considerare quella entità astratta che si chiama la sensazione, ci permette di credere che non esiste nella nostra coscienza sensazione alcuna, per quanto elementare, nella quale, accanto ad un eccitamento dei nostri nervi, non si trovi una costruzione dello spirito, intervenuto per conferire l'unità della coscienza alla materia della sensibilità pura. E non v'è bisogno d'indugiarsi a dimostrare la verità di questa affermazione per quanto riguarda le rappresentazioni in generale, poichè è troppo noto che in queste, accanto alle sensazioni attuali, si rinvengono numerosi elementi rappresentativi che lo spirito salda insieme intorno al centro attuale, mediante i processi dell'associazione e della memoria, organizzando il tutto dentro il quadro dell'appercezione. Ma, se ci restringiamo al campo delle senzazioni attuali, l'indagine psicologica ci rivela un numero di differenze qualitative che supera di gran lunga quello che ci è direttamente rivelato dai così detti dati immediati della coscienza, ed al quale non è possibile porre un limite, data la possibilità indefinita che vi è di spingere più oltre l'analisi e la dissociazione. Questo dimostra che, là dove la nostra coscienza avverte un dato, in realtà trovasi una costruzione; che pertanto i processi di oggettivazione per i quali le nostre rappresentazioni ci appariscono distinte da noi e indipendenti dalla nostra attività spirituale, hanno bisogno di essere sottoposti ad una critica accurata, la quale potrà eventualmente mostrarci, nel fatto dell'oggettivazione rappresentativa, una funzione dello spirito. Inoltre le sensazioni particolari, che si presentano come semplici alla nostra coscienza, sono in realtà composte di numerosi elementi psi-

chici, i quali si rivelano soltanto di fronte ad un'analisi perspicace ed esigente. I colori, le forme, gli odori, i sapori, le sensazioni cutanee e tattili non costituiscono elementi irriducibili della nostra sensibilità, dappoichè la psicologia ha potuto decomporli in vari constituenti, spesso alla lor volta decomponibili. Gli stessi molteplici attributi delle sensazioni più semplici, quali ad es. la quantità, l'intensità, l'estensione e la durata ci rendono avvertiti di una complessità che resiste all'analisi, e che fa sorgere complicate ricerche; mentre la combinazione di più sensazioni distinte appare indispensabile a costituire quelle unità rappresentative che la coscienza empirica chiama le «cose» e i «fatti»: per non parlare delle serie di coesistenti e di successivi.

Queste considerazioni, che potrebbero essere svolte assai più ampiamente, rendono evidente la impossibilità di raccogliere e di descrivere tutto il dato, in modo da lasciar fuori, in evidenza, la categoria. Il dato, come dato, ci sfugge continuamente: allorchè ci sembra di averlo identificato e di poterlo isolare, ci accorgiamo poi di avere dinanzi una costruzione del nostro spirito; e per quanto ci sprofondiamo verso gli abissi del semplice e dell'«immediato» della nostra coscienza, non ci riesce di trovar altro che formazioni psichiche nelle quali è evidente la sintesi e l'unificazione operata da noi sugli elementi puramente sensibili. La coscienza empirica, insomma, non ci dà che costruzioni spirituali, le quali non si lasciano decomporre in un elemento passivo ed in un elemento attivo, ma si risolvono alla loro volta, in altre costruzioni spirituali: e così via di seguito.

Questo carattere della nostra coscienza fa sì che non si possa ricercare e determinare la categoria mediante un'analisi regressiva, la quale giunga ad astrarla dal processo psichico: poichè ad un qualsiasi punto della regressione ci imbattiamo in una sintesi che antecede la distinzione degli elementi che noi vorremmo separare, in una sintesi insomma che si è prodotta prima dell'analisi che noi pretenderemmo di trarre in luce. Ora se è possibile analizzare la sintesi di elementi distinti e preesistenti ad essa, non è possibile invece di scomporre, mediante l'analisi, quella sintesi che si è prodotta col prodursi delle stesse realtà spirituali, — che ci è permesso di chiamare sintetiche solo quando, un processo di astrazione e di analisi verificatosi soltanto in seguito, ce l'ha rivelata

per tale, ci ha mostrato cioè la possibilità di esprimerla in termini di componenti distinte. Non ci è possibile insomma, mediante la regressione analitica, di dissolvere quella che, col suo nome storico, si chiama la *sintesi a priori*. Astrattamente noi, in un certo senso, riusciamo a risolverla quando ci è possibile di qualificarla *sintesi*; ma in concreto la nostra analisi, per quanto si avanzi, si trova sempre sopravanzata di un passo dal potere formativo della coscienza: e così essa può prolungarsi indefinitamente senza nessun utile risultato.

Abbiamo, del resto, osservato già più sopra che la categoria non può essere rinvenuta nel mondo dei dati, e che essa si trova rappresentata nella nostra coscienza soltanto mediante la traccia delle relazioni che si stabiliscono fra i vari contenuti rappresentativi. Queste relazioni senza le quali le stesse rappresentazioni individuali sarebbero impossibili costituiscono il filo conduttore per la ricerca delle categorie e per la loro valutazione: noi vedremo infatti che ad esse si rivolse l'attenzione dei filosofi che più studiarono questo argomento. Lasciando dunque in disparte la ricerca analitica del dato immediato, possiamo considerare invece la coscienza come un insieme di prodotti di un'attività spirituale, la quale si imprime in essi e si manifesta attraverso di essi per mezzo delle relazioni che fra quei prodotti si stabiliscono. Ricercare quali sono queste relazioni, ed in qual modo esse esprimano nel mondo della nostra coscienza l'attività sintetica che dà origine al mondo rappresentativo: ecco in poche parole l'oggetto che deve proporsi la dottrina delle categorie. Quanto al metodo col quale questa ricerca deve essere condotta, noi sappiamo già che esso non può essere quello di un'analisi tendente ad isolare gli elementi psichici: vedremo, invece, seguendo lo svolgimento del pensiero kantiano, come quel metodo debba essere progressivo e concreto, come cioè una volta raggiunto il principio generatore delle formazioni spirituali, esso ci debba permettere di ricostruire tutto il sistema della coscienza umana. La prova della validità del principio scelto consisterà appunto nella possibilità di costruire, per suo mezzo, la concreta vita dello spirito.

Siamo giunti, con questo, alle soglie del pensiero di Kant. Per condurre innanzi l'indagine, per determinare il rapporto esistente fra il principio di sintesi a cui siamo giunti e gli schemi generali del pensiero che abbiamo chia-

mato categorie, per determinare infine se le categorie siano varie e diverse, e, in caso affermativo, che cosa significhi la loro differenza e quale sia il loro numero, non vi è miglior metodo che quello di seguire lo svolgimento della dottrina a partire da Kant.

II. - La sintesi a priori e la dialettica.

1. Il carattere essenziale della filosofia kantiana consiste in una dissociazione dei due concetti di realtà e di obbiettività, che mai prima erano stati separati nell' attribuzione. Aristotile considerava il reale e la conoscenza come distinti, ma ammetteva che l' intuizione facesse conoscere alcuni caratteri della realtà, che sono le categorie. Le categorie sono le determinazioni reali dell' essenza che si comunicano all' intelletto umano per la via dell' intuizione, e che perciò costituiscono i principi fondamentali della scienza. Kant, sebbene la sua filosofia mantenga, in ultima analisi, la separazione fra realtà e conoscenza — e la mantenga, anzi, in tal modo da renderla insuperabile al pensiero, — attribuisce però alla conoscenza il principio della obbiettività che prima di lui veniva attribuito al reale. (Dicendo principio d' obbiettività intendiamo esprimere in breve tutte le relazioni che congiungono le nostre percezioni, e che le costituiscono in un tutto organizzato, distinto ed indipendente dal soggetto empirico). Ne consegue che le categorie, le quali secondo Aristotile conducevano la realtà allo spirito, conducono invece, secondo Kant, lo spirito sulla realtà, alla quale viene in tal modo a sovrapporsi quell' ordine che ce la fa percepire come un mondo distinto da noi, ed obbediente a leggi sue proprie. La concezione kantiana si distacca in ciò nettamente, non solo da quella aristotelica, ma anche da quelle della filosofia inglese, e particolarmente dello Hume, a cui si suole attribuire una così grande importanza per la preparazione del criticismo; giacchè lo Hume aveva fatto, sì, appello all' esperienza del soggetto onde spiegare la relazione causale, ma per questa via era giunto a negare a quella relazione qualsiasi valore obbiettivo. Kant invece trova per lo appunto nel soggetto le forme costanti della obbiettività; ed

in ciò la sua dottrina appare assolutamente nuova se si confronta con quella dei suoi predecessori.

Ricondurre all'attività spirituale l'origine di quelle relazioni fra le nostre rappresentazioni che ci appariscono stabili e che si esprimono mediante i nostri concetti più generali, porta a dover dimostrare in qual modo quelle relazioni e questi concetti derivino dall'attività spirituale, — in qual modo, cioè, questa giunga a determinarsi in quelle funzioni ed in quei concetti che si chiamano le categorie. Solo a prezzo di questa dimostrazione è possibile fondare la tesi critica circa la nostra conoscenza oggettiva. Kant fu perciò condotto necessariamente a ravvicinare l'attività produttrice della conoscenza, ed i concetti che ci sembrano rappresentare più profondamente la realtà, per studiare le loro relazioni e la eventuale reciproca derivazione. Ora la conoscenza è un tessuto di giudizi, per mezzo dei quali i concetti della mente si dispongono in diverse relazioni, ed acquistano un valore conoscitivo piuttosto che un altro. Perciò Kant intraprese a riesaminare l'attività giudicatrice — intorno alla quale dal tempo di Aristotile il pensiero umano non aveva scoperto nulla di nuovo - ed a riflettere sulla dottrina del giudizio, per ritrovare e per mettere in luce le diverse altitudini e le diverse funzioni dell'intelletto nell'attività giudicativa. Una simile ricerca è destinata a rivelare tutte le funzioni intellettuali nella loro sistematica unità, quindi senza che vi sia pericolo di ordinarle arbitrariamente, o di trascurarne qualcuna. Una volta ottenuto il sistema completo di queste funzioni si può passare a ricercare quali sono quei concetti generali che presiedono alla formazione dell'esperienza, e che sono stati chiamati categorie.

Nella concezione del giudizio Kant non seguì docilmente le dottrine logiche che avevano prevalso per secoli nelle scuole, e che si contentavano, per lo più, di indicare la peculiarità del giudizio nel rapporto stabilito fra due concetti. Kant obbiettava a questa dottrina, anzitutto che essa si può applicare ai giudizi categorici, ma non a quelli ipotetici e disgiuntivi (così la teoria delle quattro figure del sillogismo, alla quale si attribuiva dai logici un valore generale, vale soltanto per i sillogismi categorici), e poi che essa non determina in modo preciso in che cosa consista il rapporto di cui parla. Considerando bene quel rapporto si vede che, in esso, il giudizio

riconduce i concetti a cui si riferisce ad una superiore unità oggettiva; che la particella copulativa « è » serve appunto per distinguere l'unità oggettiva di rappresentazioni date (raggiunta solo col giudizio) dall'unità soggettiva; che, in somma, quel rapporto ha un valore oggettivo che lo distingue da altre forme di rapporto fra rappresentazioni (per es. le associazioni) aventi un valore esclusivamente soggettivo. Il giudizio è dunque la forma tipica e fondamentale dell'attività dell'intelletto; — quella nella quale l'intelletto non resta limitato alla sfera soggettiva, ma raggiunge effettivamente il reale, e quindi si solleva al di sopra della pura sensibilità ed ottiene la conoscenza concreta. « Tutti i giudizi — scrive KANT — sono funzioni dell'unità delle nostre rappresentazioni, perchè per la conoscenza dell'oggetto viene impiegata, invece di una rappresentazione immediata, una rappresentazione più alta che comprende sotto di sè quella e molte altre; e molte conoscenze possibili vengono in tal modo raccolte in una sola. Ma noi possiamo ricondurre a giudizi tutti gli atti dell'intelletto, sicchè l'intelletto in generale può essere concepito come la facoltà di giudicare ».(1)

Giudicare, dunque, equivale a pensare; e pensare vuol dire raccogliere nell'unità della coscienza il molteplice della rappresentazione. I caratteri del giudizio sono perciò i caratteri della unificazione del molteplice rappresentativo nella coscienza; vi saranno cioè tante forme di giudizio quante sono le forme di questa unificazione. E ad ognuna di queste forme, che sono funzioni tipiche dell'intelletto, corrisponderà un concetto puro dell'intelletto, un concetto che si potrà dunque rinvenire allorchè si sarà determinata la particolare forma di giudizio che gli corrisponde. Questo è il filo conduttore che guidò Kant nella ricerca delle categorie. A questo punto egli potè mettere a profitto (come egli stesso scrisse nei Prolegomeni) l'abbondante lavoro dei logici intorno al giudizio, che gli metteva dinanzi una ricchissima collezione di forme dell'attività giudicatrice. Dall'osservazione e dal confronto di queste forme, egli ricavò la sua classificazione dei giudizi, che li distribuisce tutti in quattro classi

(1) *Cr. d. r. V.* (Recl.) p. 88. La dottrina kantiana delle categorie si trova principalmente nell'Analitica dei concetti e nell'Analitica dei principî; o poi nei "Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können

principali, ciascuna delle quali è suddivisa in tre sottoclassi — come risulta dalla nota tavola che qui riproduciamo.

1

Quantità dei giudizî

Universali
Particolari
Singolari

2

Qualità

Affermativi
Negativi
Infiniti

3

Relazione

Categorici
Ipotetici
Disgiuntivi

4

Modalità

Problematici
Assertorici
Apodittici

Una volta classificate le forme della sintesi che l'intelletto opera sul molteplice, si giunge facilmente a riconoscere quali sono i concetti puri che sorgono insieme con quella sintesi e che la rendono intelligibile all'intelletto. Così, dalla tavola dei giudizi, si trae la tavola, ugualmente nota, delle categorie che sono le seguenti:

1

Della Quantità

Unità
Pluralità
Totalità

2

Della Qualità

Realtà
Negazione
Limitazione

3

Della Relazione

Inerenza e sussistenza *(substantia et accidens)*
Causalità e dipendenza (causa ed effetto)
Reciprocità (azione mutua fra agente e paziente)

4

Della Modalità

Possibilità - Impossibilità
Esistenza - Inesistenza
Necessità - Contingenza

Come si vede la tavola delle categorie kantiane è più ricca di quella aristotelica, non soltanto perchè il numero delle prime è dodici mentre quello delle seconde è dieci, ma anche perchè (afferma Kant) Aristotile pose fra le categorie alcuni modi della sensibilità pura (*quando, ubi, situs, prius, simul*), un modo empirico che non è affatto una funzione sintetica dell'intelletto (*motus*), ed anche concetti derivati frammisti a concetti originari (*actio, passio*), mentre invece parecchi concetti originari, o categorie vere e proprie, gli sfuggirono affatto. Aristotile fu indotto in questi errori ed in queste dimenticanze, in parte dalla mancanza di metodo, in parte dal fatto che nell'intelletto esistono, accanto ai concetti puri primitivi i concetti puri derivati, che possono chiamarsi predicabili in contrapposto ai predicati, e che discendono dalle categorie, — da essi poste a contatto con la realtà empirica. Così, per es., alla categoria della causalità corrispondono i predicabili della forza, dell'azione e della passione; a quella della reciprocità, i predicabili della presenza e della resistenza; a quelle della modalità i predicabili del sorgere, del passare e del mutare — e così via.

Paragonando fra loro le due tavole, si scorge, per lo più facilmente, la derivazione delle singole categorie dai singoli giudizi: ma per chiarire alcune corrispondenze che non si intuiscono immediatamente, Kant fa seguire alle due tavole alcune delucidazioni intorno ad alcuni casi nei quali la derivazione appare meno evidente. Queste spiegazioni si riferiscono alla distinzione fatta fra i giudizi universali e quelli singolari, alla derivazione della categoria della limitazione dai giudizi infiniti, a quella della reciprocità dai giudizi disgiuntivi, e, infine, alla modalità dei giudizi. Riassumiamo in poche parole ciò che Kant scrive intorno a questi quattro punti.

I. La logica considera i giudizi universali alla stessa stregua dei giudizi singolari, poichè, in entrambi i casi, il predicato si applica a tutto il concetto del soggetto. Però, se noi consideriamo in queste due classi di giudizio, non il loro carattere logico, ma la quantità di conoscenza che esse ci forniscono, vediamo che il giudizio singolare sta a quello universale come l'unità all'infinità: essi, dunque, debbono tenersi distinti in una ricerca intorno alle funzioni essenziali del pensiero, mentre è giusto che siano considerati alla stessa stregua dalla logica formale.

II. Un'altra distinzione che la logica generale non fa, ma che qui si deve fare, è quella dei giudizi infiniti dai giudizi affermativi. La identità formale di queste due specie di giudizi consiste in questo: che in entrambi si afferma il predicato del soggetto Ma nel giudizio infinito il predicato che si afferma contiene in sè una negazione, — come si vede da questo esempio: « L'anima è non-mortale ». Con questo giudizio si afferma indubbiamente qualche cosa, poichè si mette l'anima nella sfera degli esseri che non muoiono: ma questa sfera altro non è che la infinita sfera del possibile - limitata però dalla sottrazione di tutto ciò che è mortale. Questa sottrazione nulla toglie alla infinita del giudizio, ma ci dice che ad una infinità formale corrisponde una limitazione reale.

III. Il giudizio disgiuntivo contiene un rapporto di opposizione logica fra due o più proposizioni, ma contiene altresì un rapporto di reciprocità, poichè tutte queste proposizioni, riunite insieme, occupano tutta la sfera della conoscenza a cui il giudizio si riferisce. Così nel giudizio: «il mondo esiste o per opera del cieco caso, o per interna necessità, o per una causa esterna», si esaurisce la sfera della conoscenza possibile riguardo all'esistenza del mondo in generale, sicchè l'escludere una delle tre proporzioni costituenti implica la necessità di affermarne una delle altre due. Quando più parti di una totalità sono ordinate in questo modo, esse sono non già subordinate, ma coordinate fra loro, e noi non possiamo concepirle, per es. nel rapporto da causa ad effetto, in cui l'effetto non determina a sua volta la causa.

IV. La modalità dei giudizi non tocca in alcun modo il loro contenuto, ma si riferisce soltanto al valore della copula: i giudizi cioè sono *problematici* quando l'affermazione o la negazione vengono considerate come possibili, *assertori* quando vengono considerate come reali, *apodittici* quando vengono considerate come necessarie. Le tre funzioni della modalità corrispondono ad altrettanti progressi della nostra conoscenza, e possono considerarsi come momenti tipici del pensiero.

Intorno alla sua tavola delle categorie, Kant stesso fa alcune osservazioni. Anzitutto egli afferma che tutte le categorie possono dividersi in due classi: quella delle categorie *matematiche* e quella della categorie *dinamiche*. Osserva poi che, in ciascuno dei quattro gruppi delle categorie, la terza categoria deriva sempre dall'accoppiamento della prima

e della seconda. Così la totalità non è altro che la molteplicità considerata come unità, la limitazione non è altro che la realtà unita con la negazione, la reciprocità è la causalità di una sostanza in mutua relazione con un'altra, e infine la necessità è l'esistenza che è data attraverso la possibilità. Non bisogna però pensare - soggiunge Kant, avvertendo la obbiezione che può sorgere a questo punto - che in tal modo si vengano a cancellare implicitamente quattro delle categorie, riducendole alle altre otto; poichè per trarre la terza categoria di ogni classe dalle due precedenti occorre un atto originale dell'intelletto, bene distinto da quelli che hanno dato origine alle due prime.

Determinato in questo modo il sistema delle categorie, si tratta ora di assegnargli il posto che gli spetta nella sfera totale della conoscenza; o piuttosto di collocarlo effettivamente al suo posto che è già chiaramente indicato dalla natura del procedimento mediante il quale lo abbiamo determinato. Se il giudizio è operazione sintetica dell'intelletto, che conferisce unità ordinata al molteplice della sensazione, se la categoria è questa stessa sintesi in quanto l'intelletto l'afferra concettualmente in tutta la sua estensione, è chiaro che il sistema delle categorie dovrà permettere di ricostruire tutta la conoscenza umana, e di spiegarla in ogni suo grado e in ogni sua forma, quale un prodotto dell'attività intellettuale svolgentesi sulla materia della sensibilità bruta. Deve insomma essere possibile di mostrare come il dato diventi pensabile ed intelligibile soltanto allorchè lo si considera quale prodotto, come la sintesi del pensiero sia la condizione dell'esperienza, antecedente quindi all'esperienza e non risolubile col mezzo di un analisi che assuma come punto di partenza il contenuto della coscienza empirica. Questa operazione costituisce la parte essenziale della dottrina di KANT: egli la chiama *deduzione trascendentale* delle categorie. Essa deve fornire la riprova del procedimento seguito per ottenere la tavola dei concetti primitivi; ma ha in sè stessa un valore assai maggiore, poichè, in realtà, essa è la prova che Kant ci dà della validità delle sue categorie.

Le pagine della *Critica della ragion pura* nelle quali la deduzione trascendentale viene esposta non sono fra le più chiare dell'opera; poichè in esse abbondano le ripetizioni, le incertezze e le complicate stranezze dell'esposizione. Inoltre

il testo della prima e della seconda edizione differiscono intorno a questo argomento in modo tutt'altro che indifferente: ed occorre un attento esame per ricondurre le due versioni ad un'unica concezione. Noi, qui, senza addentrarci nell'esegesi kantiana, riassumeremo nel modo che ci sembra più semplice e più esatto la deduzione trascendentale, quale essa deve oramai intendersi, dopo tante lunghe indagini e tante vive discussioni. La deduzione trascendentale può, secondo noi, essere distinta in due momenti. Il primo momento consiste in una indagine ricostruttiva di quel processo per il quale dalla sensazione si passa, attraverso vari gradi di sintesi, alla categoria, sicché la categoria ci apparisca non più soltanto in un sistema simmetrico, ma nella evidenza della sua funzione conoscitiva. Solo dopo aver ripercorso i gradi della sintesi fino alla categoria e fino a quell'attività originaria che la categoria rappresenta logicamente, è possibile ripetere a rovescio il cammino, partendo dall'attività originaria per mostrare — come dice Kant — in qual modo dei concetti *a priori* si possano riferire agli oggetti. Ma sè, nella rappresentazione che ce ne formiamo col pensiero, questi due momenti dell'indagine sono distinguibili (e lo stesso Kant li distingue poichè alla deduzione trascendentale contenuta nell'Analitica dei concetti, aggiunge poi l'Analitica dei principi) in concreto essi si fondono in una medesima operazione dello spirito, il quale afferra e disciplina sotto le sue forme la materia della conoscenza. Non trattasi qui già di una deduzione logica, che si riduca all'analisi di un principio; ma di una deduzione trascendentale: la qual cosa significa ricerca dei gradi intermediari fra la coscienza e l'esperienza, fra il pensiero e la sensibilità. Questa ricerca si può, astrattamente, decomporre, nelle due fasi suddette, per la maggior chiarezza dell'esposizione.

L'Estetica trascendentale ci ha già mostrato una prima forma di sintesi operata dallo spirito mediante le due forme dell'intuizione: forma che, nella prima edizione, è chiamata sinopsi e che ci presenta, ordinati e distinti, gli elementi intuitivi della nostra rappresentazione. La sinopsi è il primo grado della sintesi intellettuale; sarà la categoria l'ultimo? L'Analitica dei concetti afferma che la categoria non è la sintesi suprema; poichè il concetto di unificazione implica, oltre a quello di una molteplicità data e raccolta, anche

quello di una unità. Ora la rappresentazione di questa unità non può derivare dai processi unificativi della coscienza; ma è essa invece che interviene nella rappresentazione del molteplice e che rende possibile il concetto della unificazione. La categoria presuppone adunque l'unità e l'unificazione: essa è funzione che deriva naturalmente da questa unità presupposta, la quale, nel linguaggio kantiano viene chiamata unità sintetica originaria dell'appercezione.

Questa unità sintetica è l'*io penso* il quale accompagna tutte le rappresentazioni e interviene nel comporle, – cosicchè riconosce sè medesimo in ciascuna delle rappresentazioni successive, – e che le riconduce tutte quante ad una identità di coscienza che serve a collegarle insieme: ad una autocoscienza. Il riferimento ad una unità stabile è la condizione fondamentale per la possibilità della conoscenza, la quale non sarebbe possibile se le rappresentazioni si potessero muovere con indipendenza reciproca; se esse, per esempio, fossero disposte soltanto in serie spaziali e temporali, come suoni, colori, forme, etc. L'intelletto, che è la facoltà delle conoscenze, non è dunque possibile senza la sintesi operata dall'unità dell'appercezione sul molteplice, senza la *sintesi a priori*, che si svolge sulla sensazione e la costituisce in esperienza. Ma, perchè un'esperienza si abbia, è necessario che la rappresentazione presenti il carattere dell'oggettività. Ora, nella consapevolezza dei contenuti della nostra coscienza, che noi abbiamo allorchè li pensiamo riferendoli a noi stessi, non v'è ancora l'elemento dell'oggettività; poichè nella coscienza si formano associazioni e combinazioni che non hanno un valore oggettivo. Bisogna dunque distinguere la unità soggettiva dall'unità oggettiva dell'autocoscienza. La prima è soltanto una determinazione del senso interno, il quale avverte ciò che è dato empiricamente nella coscienza; la seconda è invece il supremo principio dell'intelletto, — quello da cui dipendono le funzioni sintetiche produttrici di quello stesso dato che appare poi come tale al senso interno. Anche le più semplici fra le rappresentazioni (una linea, per esempio) richiedono l'intervento dell'unità di coscienza per prodursi: e questa unità di coscienza non resta già di fronte al molteplice riferendolo a sè stessa ma rimanendo però estranea ad esso; poichè invece essa è rappresentata in quel molteplice dall'unità dell'operazione che lo costituisce in un oggetto della coscienza. Riassumendo in

una breve enunciazione questa parte importantissima della dottrina di Kant, si può dire che « le intuizioni hanno bisogno di subire l'attività sintetica a priori per *diventare oggetti* di coscienza, e che esse *sono* oggetti di coscienza in quanto l'unità della coscienza è in essi presente ».

In questo modo fonda Kant la teoria critica della conoscenza, ed in pari tempo stabilisce una distinzione destinata ad esercitare una profonda influenza sulla filosofia posteriore: quella fra l'io empirico e l'io trascendentale, il primo costituito dal complesso dei contenuti che si presentano al senso interno, il secondo consistente nell'identità formale di me con me stesso, che può essere espressa dalla vuota formola Io=Io, — e che è la condizione che rende possibili tanto il senso interno quanto gli oggetti del senso interno. Ora fra questa unità astratta e generalissima e gli stati della coscienza empirica esistono dei gradi intermedi che il KANT ha determinato in modo diverso, (ma non tanto diversamente quanto è parso talvolta), nella prima e nella seconda edizione della sua opera. Nella prima edizione i gradi per i quali si passa dalle sintesi inferiori alla suprema sono: la *sintesi dell' apprensione*, nella quale le sensazioni passate si collegano alle presenti per costituire determinate serie di dati sensoriali, e la *sintesi della riproduzione* che ci permette di congiungere, entro una determinata rappresentazione, i molteplici elementi intuitivi che vi passano dentro incessantemente col corso del tempo; congiunzione la quale però non sarebbe possibile se l'*appercezione* non ci permettesse di riconoscere, in diversi punti del tempo, una medesima intuizione che si ripresenta. E siamo così ricondotti, per necessaria implicazione, all'unità formale suprema. Nella seconda edizione Kant insiste nella distinzione fra sintesi figurata *(synthesis speciosa)* ch'è la sintesi a priori operata dalle forme dell'intuizione, e sintesi operata della categoria *(synthesis intellectualis)*: ambedue sono trascendentali ed a priori, ma la prima costituisce la materia che la seconda unifica col pensiero. Egli, peraltro, mantiene anche in questa nuova esposizione la funzione dell'immaginazione riproduttiva, la quale concorre, insieme con quella produttiva, ad elaborare la materia grezza della pura sensibilità. In sostanza, per quanto il meccanismo delle due deduzioni sia diverso, il valore gnoseologico della dottrina rimane il medesimo; nè si può dire che Kant abbia, nella seconda

edizione, affrontato problemi nuovi o risoluto in modo diverso i problemi già affrontati nella prima.

Siamo ora in possesso del concetto fondamentale che si richiede per la spiegazione dell' esperienza. Discendendo dall' unità dell' appercezione, attraverso le categorie che la rappresentano nell' intelletto, e le forme dell' intuizione verso il mondo dell' esperienza, si deve poter raggiungere, tutta la realtà che ci è presentata dalla nostra conoscenza. Però il passaggio dalle funzioni superiori dell' intelletto agli oggetti della coscienza non può effettuarsi di colpo; le categorie non sono applicabili immediatamente al molteplice dell' intuizione. Esse sono mere condizioni dell' esperienza; non vi è dunque esperienza senza categorie, ma questo non vuol dire che le categorie bastino a creare l' esperienza, e nemmeno a raggiungerla. Perchè le categorie - il puro intellettuale - siano applicabili al puro sensibile, occorre che fra questi due estremi si ponga un principio intermedio, una rappresentazione mediatrice che partecipi da un lato dell' intellettuale e dall' altro del sensibile. Occorre — dice Kant — uno *schema trascendentale*; e questo schema egli lo ritrova nel tempo. Il tempo è omogeneo alla categoria, in quanto è una funzione sintetica a priori ed è condizione formale del molteplice del senso interno, ed è altresì omogeneo al fenomeno, perchè è contenuto in qualsiasi rappresentazione empirica del molteplice. Così, attraverso quella che Kant chiama la determinazione trascendentale del tempo, l' applicazione delle categorie diventa possibile. Ciò che la categoria è nella sua determinazione attraverso la forma del tempo, chiamasi *schema*; e si definisce *schematismo* dell' intelletto puro il modo nel quale l' intelletto si comporta con questi schemi.

Stabilito questo, si può prendere la tavola delle categorie per cercare di determinare quali sono gli schemi corrispondenti ai vari concetti che in essa sono contenuti. Kant li determina nel modo seguente.

I. *Quantità*. Lo schema corrispondente è il *numero*.

II. *Qualità*. La realtà e la negazione si riflettono nella distinzione che si fa tra il tempo pieno e il tempo vuoto. Ogni sensazione ha un grado o quantità, colla quale può riempire più o meno lo stesso tempo — fino a ridursi a zero. Nel passaggio da una certa quantità al nulla si possono de-

terminare vari gradi in cui il tempo è riempito: a questi gradi corrisponde la limitazione.

III. *Relazione.*

Lo schema della sostanza è la permanenza del reale nel tempo, vale a dire la sua rappresentazione come sostrato della rappresentazione empirica del tempo.

Lo schema della causalità è il reale, per cui, se esso è posto quando si vuole, ne segue sempre qualche altra cosa. Esso consiste dunque nella successione del molteplice in quanto è sottoposta ad una regola.

Lo schema della reciprocità è la contemporaneità delle determinazioni mutue di due sostanze, secondo una regola generale.

IV. *Modalità.*

Lo schema della possibilità è l'accordo della sintesi di diverse rappresentazioni con le condizioni del tempo in generale: l'opposto di una cosa non può, per es., esserle contemporaneo, ma solo successivo. È perciò la determinazione della rappresentazione di un oggetto in un qualche tempo.

Lo schema della realtà è l'esistenza in un determinato tempo.

Lo schema della necessità è l'esistenza di un oggetto in ogni tempo.

Attraverso questi schemi la sintesi dell'appercezione si riflette nella sintesi del senso interno; la condizione a priori dell'esperienza (categoria) raggiunge il dato intuitivo; insomma l'Unità primitiva giunge ad oggettivarsi nella rappresentazione della realtà.

Riassumendo il suo pensiero intorno agli schemi, Kant li definisce determinazioni a priori del tempo secondo regole che si riferiscono rispettivamente nelle quattro classi delle categorie, alla *serie,* al *contenuto,* all'*ordine* e al *complesso* del tempo, in rapporto ad ogni possibile oggetto. Naturalmente la categoria, realizzandosi nello schema, viene a limitarsi entro condizioni che sono fuori dell'intelletto, poichè nello schema ci appare soltanto il fenomeno di un oggetto *già* condizionato dalla categoria. Sopprimendo lo schema, permane il valore logico della categoria; ma questa viene a perdere la possibità di rappresentare gli oggetti della conoscenza; resta dunque come condizione formale, ma non vive entro la

coscienza concreta. Lo schema pertanto è l'intermediario indispensabile fra la condizione logica e la rappresentazione reale: esso conferisce una nuova e maggiore complicazione alla dottrina kantiana delle categorie, ma non potrebbe essere eliminato da questa teoria, così come essa è, senza sopprimere un anello indispensabile di quella che vuole esserne la dimostrazione.

2. Prescindendo dalla critica che si può fare dell'Analitica trascendentale dal punto di vista dell'intero problema propostosi dalla filosofia kantiana, si può domandare se la dottrina delle categorie che in essa è contenuta rappresenti una determinazione coerente del concetto di categoria, e se essa soddisfi alle esigenze poste dallo stesso Kant alla propria ricerca. La risposta a questa domanda è stata già data innumerevoli volte, così da coloro che si sono opposti all'indirizzo speculativo inaugurato da Kant come da coloro che l'hanno seguito e lo hanno sviluppato fino alle sue estreme conseguenze. Il tentativo kantiano è stato giudicato come un tentativo grandioso, ma imperfetto ed in parte non riuscito, di dimostrare che l'origine della conoscenza oggettiva è da ricercare nell'intelletto. Quegli stessi kantiani che polemizzarono contro l'idealismo critico e contro l'idealismo assoluto, non poterono adottare in tutto il sistema delle categorie del maestro: per es. lo SCHOPENHAUER. (1)

L'oggettività raggiunta da Kant lascia fuori di sè il vero oggetto. Il pensiero kantiano riesce piuttosto a soggettivare ed a spiritualizzare la natura — cioè l'apparenza illusoria dell'oggetto — che non a ricondurre effettivamente all'intelletto le determinazioni dell'oggetto riconosciuto per tale. Il vero oggetto, dunque, (il noumeno) resta fuori del pensiero; e con ciò rimane in piedi tutto intero il problema del valore gnoseologico della categoria: poichè mentre questa effettivamente rappresenta una funzione unificatrice dell'intelletto, non può escludersi che un corrispondente processo di sintesi si realizzi nell'oggetto che è al di là della conoscenza: sicchè il carattere oggettivo che questa possiede non possa

(1) Schopenhauer espone la sua critica alle categorie kantiane nella sua critica della filosofia di Kant, posta alla fine del primo volume del *Mondo come volontà e come rappresentazione*. Le sue vedute positive su questo argomento si trovano poi nella *Quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*.

spiegarsi, invece che con la categoria, mediante la coincidenza delle due sintesi, intellettuale ed oggettiva.

Inoltre, la categoria kantiana presuppone un' unità idealmente antecedente, della quale è certamente funzione, ma con la quale non si identifica: poichè la molteplicità delle categorie non giunge a dimostrarsi con la semplice posizione dell' appercezione trascendentale, ma si ritrova soltanto con l' esame di quelle forme nelle quali l' appercezione è già applicata al molteplice dell' esperienza; e cioè dei giudizi. E come la categoria non ci appare immedesimata col processo di cui essa è funzione, così non ci appare nemmeno in contatto diretto con l' elemento sensibile, dal quale la separano il grado della formazione intuitiva, e quello della immaginazione riproduttiva. Perciò, allorchè la categoria deve essere applicata alla materia dell' esperienza, è necessario ch' essa si rivesta della forma intuitiva, dando origine allo schema. Senonchè, per Kant, la forma intuitiva che entra nello schema è il tempo; e d' altra parte egli ammette due forme intuitive: il tempo e lo spazio. Dunque la categoria, anche quando si presenta come schema, resta ancora al di qua dell' intuizione concreta ond' è intessuta la nostra conoscenza della realtà: nella quale spazio e tempo si trovano inscindibilmente connessi. E restando al di qua, resta doppiamente soggettiva: impotente cioè a raggiungere non soltanto il vero oggetto, ma altresì la vera rappresentazione dell' oggetto.

Il sistema delle categorie kantiane è dunque un' architettura astratta sospesa nel vuoto; poichè non è evidente la sua connessione con l' unità appercettiva donde proviene, e non è nemmeno dimostrata la sua applicabilità alla rappresentazione reale. La deduzione trascendentale, insomma, resta un grandioso disegno speculativo, una profonda intuizione che s' addentra nella vita dello spirito, illuminandola: ma non giunge a concretarsi in un concetto perfettamente determinato e dimostrato. Segue da ciò che il sistema può essere contestato nei suoi particolari, (i quali non restano assorbiti nella dimostrazione, raggiunta, del loro principio fondamentale), pure da chi non contesti il valore filosofico del pensiero che lo anima. E così si potrà discutere sulla derivazione della categoria della limitazione dai giudizi infiniti, si potrà impugnare, come fa il TRENDELENBURG [1] la distinzione in due

(1) Logische Untersuchungen, Berlino 1840, vol. II, pag. 175.

classi fatta da KANT dei giudizi ipotetici e dei giudizi categorici. Si potrà infine, con KANT medesimo, (1) avvertire che « della proprietà del nostro intelletto di portare in luce l' unità *a priori* dell' appercezione, soltanto per mezzo delle categorie, e di queste tali e tante categorie, si può addurre tanto poco una ragione, quanto poco se ne può addurre una del perchè noi abbiamo per l' appunto queste e non altre funzioni del giudicare, o del perchè il tempo e lo spazio siano le sole forme della nostra possibile intuizione ». Con queste obbiezioni si viene a mettere in chiaro che la pretesa di Kant, di possedere un criterio assolutamente superiore a quello di Aristotile per la scoperta e la classificazione delle categorie non è in tutto giustificata; come non risulta, alla fine, dimostrata la sua veduta relativa al valore gnoseologico della categoria. Resta, nel pensiero di Kant, un fondo empirico non risoluto, un carattere intuitivo non cancellato dalla razionalità. La sua speculazione non perde perciò il suo profondo significato; ma mostra indubitabilmente ch'essa ha bisogno di essere maturata e perfezionata da un'ulteriore riflessione. E perciò si intende facilmente come la larga influenza che il criticismo venne ad esercitare rapidamente e durevolmente sul pensiero europeo si manifestasse subito nella forma di uno stimolo a ripensare la filosofia del suo fondatore. (2)

Per dare alla deduzione trascendentale una base solida occorre allargarne il processo, in modo ch' esso parta dalla unità appercettiva e raggiunga, attraverso i vari gradi della coscienza intellettuale e rappresentativa, il vero oggetto, lasciato da Kant fuori d' ogni contatto con la sfera della conoscenza. Ma questo allargamento della deduzione trascendentale presuppone la possibilità di considerare la coscienza da un punto di vista superiore a quello dal quale la guardò Kant; presuppone cioè che quelle che a Kant sono apparse forme primitive ed irriducibili della conoscenza, in realtà non lo siano; e siano invece da considerarsi come apparenze prodotte

---

(1) *Cr. d. r.* I° 2ª ed. § 21.

(2) Il ripensamento della filosofia kantiana si andò operando, prima che in FICHTE, nella *Elementarphilosophie* del REINHOLD, nella critica di HAMANN di HERDER, e di JACOBI, nella rielaborazione del FRIES, nello scetticismo di *Aenesidemus*-SCHULZE e nei tentativi idealistici di SALOMONE MAIMON, e di SIGISMONDO BECK.

da un'attività che le trascende. In altre parole: la funzione dalla categoria potrebbe esercitarsi molto al di là dei limiti entro i quali Kant ha potuto seguirla — ed in tal caso tutta la genesi dell' esperienza intuitiva ed intellettuale sarebbe da ristudiare. A questo studio ulteriore — che si risolve in un tentativo di convalidazione del pensiero fondamentale di Kant, — corrisponde la *Wissenschaftslehre* di FICHTE. Questi considera la critica della Ragion pura come l' immagine statica di un grado della coscienza, o come una sezione di essa che ci rappresenti in una fase particolare tutti gli elementi costitutivi della coscienza medesima, senza però mostrarcene nè il prima nè il poi; nè, quindi, la completa entità, ed il collegamento con l'unità dello spirito. Perciò a Kant appariscono come definitive distinzioni ed opposizioni, che in verità sono tali unicamente sul piano da lui scelto per considerarle. Questo spiega gli intervalli insuperabili ch' egli ravvisa fra l' oggetto e la rappresentazione da un lato, e fra la rappresentazione e la categoria dall'altro; e spiega altresì come nella categoria kantiana non si trasferisca tutta intera l' unità dell' appercezione — dalla quale la categoria rimane lontana e di fronte alla quale si mantiene inesplicabilmente molteplice, sebbene ne sia funzione. Fichte, pertanto, si propone di passare al di là di quel «Reflexionspunkte» nel quale il tempo, lo spazio ed il molteplice dell' intuizione appariscono come dati di fronte all'Io, e di dedurli tutti da un unico principio. Entro questa deduzione trova posto la dottrina delle categorie.

Uno dei punti più oscuri dell' estetica trascendentale è certamente l' affermazione del *noumeno*. Il noumeno implica logicamente un *quid* che trascenda il tempo e lo spazio; ma intanto non ci appare che attraverso il fenomeno, e, anche considerato come il substrato del fenomeno, non può essere affermato se non in quanto è nelle forme intuitive della sensibilità. Vi è, nel concetto della cosa in sè, una contraddizione che potrebbe venire espressa in questo modo: il noumeno, in quanto dà origine, mediante un eccitamento esterno, all' intuizione, è fuori del soggetto; ma in quanto esso viene affermato (ed affermato comunque) esso rientra nel soggetto. Per uscire dalla contraddizione non vi sono che due vie: la prima consiste nel porre il noumeno come *causa* del fenomeno, ristabilendo così il contatto fra conoscenza e realtà, e retrocedendo dal realismo critico al realismo ingenuo; la seconda

consiste nel porre il noumeno, al pari del fenomeno, nel soggetto, assorbendo tutta la realtà nella conoscenza e progredendo dal realismo critico verso l'idealismo nelle sue varie forme. La via scelta da Fichte è la seconda. Però, quando si parla di un soggetto che ha in sè il noumeno bisogna intendersi: vale a dire, bisogna intendere il soggetto di Kant; quello dal quale rampollano le forme permanenti dell'esperienza oggettiva, o categorie. Siccome però nel soggetto empirico, che non è possibile negare, non si ritrova l'origine di quelle forme, così bisogna assegnare al soggetto kantiano un carattere ideale e metafisico, e cioè attribuirgli una realtà che fiancheggia e supera quella del soggetto psicologico, ma che con questa non deve essere confusa. Questa realtà è quella dell'appercezione trascendentale che Fichte chiama l'Io o l'Io assoluto, perchè vede la possibilità di riconnetterla, idealmente ed in concreto, col contenuto della coscienza empirica.

Poniamo dunque, l'uno accanto all'altro, l'Io empirico e l'Io assoluto: quello il problema, questo la chiave del problema. Nell'io empirico è il fenomeno, nell'io assoluto è il noumeno; in questo dunque bisogna cercare la spiegazione di quel complicato svolgimento di apparenze che si presenta all'altro. Poichè qui non ci proponiamo di esporre il sistema fichtiano possiamo prescindere da tutto quello che si riferisce al motivo etico per cui l'Io assoluto si limita nella coscienza empirica; ma dobbiamo tener conto invece dell'affermazione di Fichte, secondo la quale l'Io assoluto si limita nell'io empirico, onde poter giungere, in se stesso, all'esperienza della realtà: poichè questa veduta ribadisce sostanzialmente il concetto kantiano della categoria intesa quale funzione spirituale creatrice dell'oggettività. Posta la distinzione fra l'Io empirico e l'Io assoluto, occorre ritrovare i rapporti reciproci ed il passaggio dall'uno all'altro.

Nella coscienza empirica l'io ed il non io appariscono come contrapposti; ma questa contrapposizione altro non è, secondo Fichte, che il risultato di due atti primitivi, nel primo dei quali l'Io pone sè stesso come attività libera ed incondizionata, mentre nel secondo esso pone di fronte a sè stesso il non io. L'affermazione dell'io si fonda, in Fichte, sulla contradditorietà dell'affermazione critica di un non-io indipendente dall'io, sull'esperienza spirituale dell'io come

attività prima ed irreducibile della coscienza, e sulla necessità in cui il soggetto si trova di trascendere le proprie limitazioni empiriche, una volta che la filosofia critica glie le ha mostrate, se vuole realizzare sè stesso nel modo più alto, realizzando cioè in se stesso quella conoscenza assoluta che in lui è implicita. A questa prima posizione, ne segue una seconda nella quale l'io pone in non-io; vale a dire limita sè stesso, distinguendosi in un soggetto ed in un oggetto che si presentano l'uno all'altro nel rapporto di conoscenza a realtà. Questo secondo momento viene espresso da Fichte con la formola: l'*io pone il non-io nell'io*. Con questa formola viene negata la cosa in sè, e viene attribuita all'io l'origine della materia della conoscenza. L'intelligenza percepisce come stabile e fisso il mondo del non-io, ed in quanto ne è determinata si produce in essa la conoscenza oggettiva di questo mondo. Ma la posizione simultanea dell'io e del non-io entro l'io involge una contraddizione che Fichte è tenuto a superare: ed egli tenta di superarla affermando che l'io ed il non-io si determinano reciprocamente, limitandosi quantitativamente. Ne consegue che il non io, il quale è posto dall'io e nell'io, determina però l'io stesso, mentre ne è determinato: ed in questa *determinazione reciproca* l'io ed il non-io si dispongono in un rapporto che rispecchia quello della coscienza empirica con gli oggetti reali.

A questo punto già siamo in grado di vedere qual'è la differenza che esiste fra le categorie kantiane e quelle fichtiane. Attraverso i tre momenti, nei quali Fichte vede svolgersi la posizione originaria dell'Io, si determinano le tre prime categorie che sono quelle della determinazione reciproca o Reciprocità (Relazione), della Realtà e della Negazione. La realtà è posta con l'io, la negazione col non-io: ma entrambi sono poste ed affermate nella Reciprocità, la quale esprime che l'Io in parte determina il non-io e in parte ne è determinato. (In Fichte già si nota la tendenza, che diventerà sempre più spiccata nella filosofia posteriore, ad attribuire alla *Relazione* un posto preminente nel sistema delle categorie). Le categorie sorgono in pari tempo con le determinazioni primitive della coscienza; e poichè queste determinazioni sono determinazioni dell'oggetto ne consegue che le categorie abbracciano tutto il processo spirituale che si svolge fra i due poli dell'Io assoluto e della cosa. Nè questo può

dirsi soltanto per le tre categorie della Reciprocità o Relazione, della Realtà e della Negazione: poichè un esame più attento ci permette di vedere come tutte le categorie siano interpretabili col riferirle a quel medesimo processo, e così come tutte siano deducibili da un medesimo principio.

Anzitutto nella tesi, nell'antitesi e nella sintesi costituenti il movimento ideale che va dall'Io assoluto all'io empirico, noi vediamo determinarsi non soltanto tre categorie, ma tre tipi di categorie: e cioè la Relazione, la Qualità e la Quantità. La Relazione è rappresentata dalla determinazione reciproca dell'io e del non-io: la Qualità è rappresentata dalla Realtà e dalla Negazione; e la Quantità risulta dal genere della mutua determinazione che si crea nella sintesi fra l'io e il non-io: la quale è determinazione quantitativa e postula la divisibilità dell'io e del non-io. Ma dalla triade suddetta si ricavano anche le altre categorie della tavola kantiana. La categoria della sostanza rappresenta il rapporto che esiste fra l'attività originaria dell'io assoluto e la reciprocità di azione e di passione che si svolge fra i termini opposti ai quali essa da origine: la sostanza rappresenta la unità totale e sintetica, gli accidenti sono dati dalle azioni che si svolgono fra la tesi e l'antitesi. In questo modo la stessa categoria della sostanza riceve una interpretazione attivistica. In quanto poi l'azione reciproca che si esercita fra i due poli opposti permette al non-io di essere attivo – quindi reale – e di determinare una passività nell'io, senza che per ciò l'io perda il suo carattere essenziale di attività, si ha la categoria della causalità: poichè la passività dell'io è *effetto* della realtà (attività) del non-io, e non carattere proprio dell'io medesimo. Perciò l'io è sostanzialità, in quanto include e sopporta ogni determinazione. è reciprocità in quanto realizza in sè l'opposizione di una tesi e di una antitesi, e causalità in quanto la tesi e l'antitesi hanno la facoltà di determinarsi reciprocamente. La classe categorica della relazione aderisce dunque intimamente al fondamento della filosofia di Fichte; all'io. Abbiamo già detto in qual modo alla classe della Relazione si coordinino le classi della Qualità e della Quantità. Riguardo a quest'ultima bisogna osservare che l'io pone sè stesso come attività assoluta la quale, considerata in rapporto alla opposizione che le succede è sostanza di fronte agli accidenti, ma considerata

nella mutua determinazione quantitativa dell' io e del non io è totalità: totalità la quale, nella determinazione reciproca, ammette la divisione, quindi i gradi della quantità. In tal modo tutte le categorie kantiane, eccettuate quelle della modalità, si ritrovano mediante il procedimento di Fichte.

Quanto alle categorie della modalità, esse risultano dalla considerazione del passaggio dall'io assoluto all'io empirico; passaggio che la dottrina della scienza si propone di effettuare in senso inverso, risalendo dalla coscienza rappresentativa all'unità originaria; ma che si è compiuto nel senso diretto fuori della coscienza empirica, affinchè l' io relativo abbia potuto trovare dinanzi a sè lo spettacolo di un mondo oggettivo distinto dal soggetto. Ora, la produzione del mondo deriva da un attività spontanea dell'io — che Fichte chiama immaginazione produttiva — la quale crea gli oggetti del mondo rappresentativo fuori dell' orbita della coscienza limitata, sicchè questa non li riconosce come prodotti suoi propri. Sorta in tal modo la contrapposizione dell' io e del mondo, all' attività infinita dell' Io puro si sostituiscono l' attività dell' io empirico e la resistenza del non io. La considerazione di questa resistenza, in quanto costituisce un ostacolo insormontabile ad un' attività che le si opponga, dà origine alla categoria della Necessità. Quando invece l' intelletto concepisce un attività che non abbia di fronte a sè una resistenza di simile natura, e che sia libera invece di fare o di non fare, sorge la categoria della Possibilità. L' esistenza reale deriva dalla sintesi della necessità e della possibilità: e con questo si sono dedotte tutte le categorie modali.

La deduzione del tempo e dello spazio si fa pure mediante la considerazione dell'immaginazione produttiva. Fichte stesso fa notare una differenza caratteristica fra l' Estetica trascendentale e la sua teoria delle forme intuitive. Per Kant, egli osserva, si tratta di dimostrare l' idealità degli oggetti per mezzo della idealità del tempo e dello spazio: mentre nella Dottrina della scienza l' idealità del tempo e dello spazio viene dimostrata mediante l'idealità degli oggetti. Soppressa infatti la cosa in sè, e dedotte le categorie da un principio superiore alle forme sensibili, Fichte si trova dinnanzi un mondo di contenuti ideali e di rapporti; e deve, in questo mondo, interpretare il significato del tempo e dello spazio. Non può sorgere perciò dubbio alcuno intorno all' idealità di queste

due forme. L'immaginazione creatrice, essendo una facoltà intermedia fra l'intelletto e la ragione, sta sospesa e divisa fra il finito e l'infinito: dal contrasto di questi due termini risulta la determinazione reciproca degli oggetti e dell'io e l'assegnazione di ciascuno di essi ad una posizione che lo distingua dagli altri. Sorge in tal modo nella coscienza un ordinamento seriale, che si identifica col senso interno, e che si chiama tempo. Lo spazio, poi, deriva dalla coscienza dell'azione che gli oggetti esercitano su di noi, e che deve quindi potersi esercitare entro sfere che si limitino reciprocamente, senza annientarsi, in un mezzo comune. Lo spazio è dunque il mezzo nel quale l'attività degli oggetti presenti alla coscienza si svolge. Tanto lo spazio, come il tempo, germogliano dall'immaginazione, la quale rappresenta il tipo ideale dell'intuizione. Di qui deriva, nel pensiero di Fichte, che la rappresentazione oggettiva è resa possibile da una funzione assolutamente spirituale, che viene dedotta come le categorie e *dopo* le categorie dell'unità originaria dell'Io assoluto, e che crea in pari tempo la condizione e la materia della nostra esperienza della realtà. Il progresso di questo idealismo coerente sul kantismo è evidente.

La coerenza, però, del pensiero fichtiano, mentre gli conferisce un intimo pregio di vigore speculativo che non si può disconoscere, non basta tuttavia a conferire un solido fondamento a quelle tesi ch'esso si propone di dimostrare. Se si considera attentamente il processo che conduce dall'unità dell'Io assoluto alla coppia dell'io empirico e del mondo esterno, si vede che in realtà quel processo non è un processo, poichè l'assoluto e il relativo non sono collegati da un passaggio; essi sono semplicemente collocati l'uno accanto all'altro da un pensiero che ne afferma inizialmente la connessione logica. Ma affermare che la opposizione dell'io e del non-io emana dall'attività primitiva dell'io puro non basta: occorre dimostrarlo. Ora non si può negare alla Dottrina della scienza il merito di aver tentato, con singolare concentrazione di pensiero, la dimostrazione del movimento logico per cui dall'Io puro si passa all'io empirico; ma essa, attraverso i complicati avvolgimenti della sua ricerca spesso fertile di geniali risultati particolari e sempre improntata ad un concetto denso di verità, non riesce allo scopo propostosi di ritrovare speculativamente l'oggetto reale della cono-

scenza: nè lo ritrova perchè inavvertitamente lo presuppone. Nella tesi pertanto il pensiero include l'oggetto, e crea l'oggettività assoluta mediante la categoria: ma questa tesi è posta e non è dimostrata. La posizione, anzi, risulta immediatamente dalla critica della filosofia di Kant; è, sì può dire, l'esigenza logica scaturiente da quella critica che si trasforma in affermazione, e che si sistema internamente - come concetto - pur non giungendo a rafforzarsi esternamente - come dimostrazione. Quando si dice che la categoria kantiana non giunge a spiegare l'oggettività perchè si arresta al fenomeno, e che il fenomeno al contrario non si arresta dinnanzi al noumeno, poichè questo non può essere affermato se non fenomenicamente, si possiede, in forma negativa, tutto il contenuto della filosofia di Fichte. Nè questo contenuto può ritenersi dimostrato, allorchè viene introdotto fra lo spirito e la realtà, il fattore della immaginazione creatrice: poichè anche questo fattore è posto, è affermato, e non è dimostrato, come si vorrebbe. La forza inconscia, inerente all'io, che si sviluppa nella produzione di immagini le quali poi ci appariscono come cose, è, se si vuole, un'idea piena di significato e di poesia; ma non è certo una verità che si possa dedurre dall'Io, primitivamente affermato. Essa è una ipotesi, destinata a riunire sotto una medesima legge due fatti collaterali e correlativi: la coscienza dell'io e la coscienza della realtà del mondo. Ma, in quanto è ipotesi, essa introduce una interruzione nel passaggio logico dall'Io assoluto all'io empirico, e costituisce, più che una prova, una vera e propria critica del pensiero che su di essa si fonda.

Riassumendo, ci sembra si possa affermare che l'errore di Fichte consiste sopratutto nell'avere trasformato la deduzione trascendentale di Kant, in una deduzione logica. La deduzione trascendentale doveva — per le stesse esigenze poste dal criticismo — essere allargata in modo da comprendere il soggetto e l'oggetto - e questo il Fichte intese in modo vivo e profondo. Ma l'allargamento della deduzione trascendentale non implicava ch'essa fosse mutata in una deduzione logica; come il Fichte fece. Ora, con questa trasformazione, si viene a mutare e ad allargare il concetto stesso della categoria, che per Kant è funzione *formativa* dell'oggetto, mentre per Fichte è funzione *costitutiva* dell'oggetto medesimo. Kant non riusciva nemmeno a dimostrare il carattere formativo della

categoria, perchè questa non raggiungeva in alcun modo l'oggetto di formare; ma per giungere alla dimostrazione bastava stabilire il contatto fra la categoria e l'oggetto, attraendo quest'ultimo nella sfera dello spirito; — non in quella del pensiero. Fichte invece fa un passo più in là; egli l'attrae senz'altro nell'orbita del pensiero. Con questo progresso verso una concezione logica della realtà, le difficoltà della dimostrazione aumentano grandemente: e la Dottrina della scienza non riesce a superarle. La deduzione logica rimane appoggiata al tacito presupposto dell'esperienza; rimane cioè indimostrata.

Per quanto riguarda la dottrina delle categorie, la filosofia di Schelling non segna un notevole progresso (se pure segna un progresso) su quella di Fichte. La categoria, per Schelling come per Fichte, non è più semplice funzione oggettivante dell'intelletto, ma è invece azione costitutiva della realtà; le categorie sono modi d'azione attraverso i quali gli oggetti medesimi sorgono dinanzi alla nostra coscienza Queste categorie sono per Schelling, come per Fichte, quelle stesse che Kant elencò nella sua tavola. Ma le forme concettuali pure che Kant ricavava dall'osservazione dei giudizi, devono essere dedotte da uno stesso principio, ed applicate alla molteplicità degli oggetti reali. In pari tempo nella deduzione e nella applicazione Schelling vuol evitare gli errori nei quali cadde Fichte, e vuol superare gli ostacoli che questi in realtà, seppe soltanto girare. L'errore maggiore di Fichte consiste, come abbiamo veduto, nell'aver preteso di dare una deduzione logica del non-io dall'io, e l'ostacolo maggiore da lui non superato consiste appunto nel non-io che resiste, di fronte al soggetto, con tutta la sua oggettività insoluta. Per superare queste difficoltà, l'una logica e l'altra reale, Schelling sposta il punto di partenza della deduzione, collocandolo in un'attività trascendente l'io e il non io, nella quale entrambi queste fasi della realtà siano implicitamente contenute.

Per intendere questo spostamento bisogna ricondursi ad una delle difficoltà che abbiamo mosse al concetto kantiano della categoria. La categoria è, per Kant, funzione sintetica dell'intelletto che conferisce obbiettività al molteplice sensitivo. Ma, dato anche che questa concezione della categoria risulti vera, e dato in pari tempo che l'obbiettività conferita dalla categoria non raggiunge l'oggetto reale poichè si arresta al mol-

teplice raccolto dall'intuizione, come si può escludere che nell'oggetto reale non raggiunto dalla categoria si ripeta il medesimo processo sintetico ch'è effettuato dalla categoria nella coscienza — e che quindi la conoscenza oggettiva risulti in ultima analisi, dalla coincidenza dei due processi sintetici, reale e spirituale, in una medesima funzione? Nella filosofia di Schelling questa coincidenza, questa *identità* è affermata: ed è l'intuizione centrale che crea una nuova possibilità di effettuare quella deduzione che a Fichte non è riuscita. Poichè, dice Schelling, come il non-io è posto nell'io, così ugualmente l'io è posto nel non-io; e con questa affermazione non si viene a distruggere nulla che da Kant o da Fichte sia stato scoperto. I processi costitutivi dell'io e del non io coincidono, sono identici; è dunque lecito affermare che si tratta di un solo e medesimo processo, al quale non si può negare nulla che appartenga all'io, ma che non possiamo identificare con l'io, appunto perchè esso appartiene in modo ugualmente essenziale anche al non io. È dunque un attività costitutiva di entrambi; un'attività spirituale che rappresenta un'ulteriore concetto dell'attività afferrata prima come appercezione trascendentale, e poi come Io puro. Quest'attività è la chiave che permette di intendere lo svolgimento del mondo e dell'io, — e che permette di intenderli entrambi, sia che si parta dal non-io, sia che si parta dall'io, sia che si svolga la filosofia della natura, sia che si svolga il sistema dell'idealismo trascendentale.

Il processo considerato indifferentemente dal lato obbiettivo o dal lato subbiettivo, non è più, come in Fichte, un processo puramente ideale ed extratemporale; esso invece si effettua nel tempo, attraverso una serie di *gradi* o *potenze* che risultano da varie combinazioni di obbiettività e di subbiettività. Questa serie può distinguersi in due fasi principali; la prima, nella quale prevale l'aspetto obbiettivo dell'attività assoluta, è la *natura*; la seconda, nella quale prevale l'aspetto subbiettivo della medesima attività, è lo *spirito*. I gradi spirituali, seguono perciò quelli naturali, li presuppongono dunque e non li condizionano, ne costituiscono un superiore potenziamento ma non ne sono in alcun modo l'origine e la ragione costitutiva. Così, in questa concezione, la natura è svincolata dalla dipendenza dell'io, ed ha in sè il proprio significato ed il proprio valore; e poichè essa non è che un complesso

di forme che rivestono quella medesima attività la quale informa anche lo spirito, rimane chiarito in qual modo la natura sia conoscibile per il soggetto. Ne risulta una conoscenza filosofica del mondo esterno, che si chiama *filosofia della natura*. Questa filosofia si fonda nel principio dell'identità, e si propone di ritrovare il soggetto partendo dall'oggetto. Invece, in virtù del principio medesimo, il sistema dell'idealismo trascendentale si propone di ritrovare l'oggetto, partendo dal soggetto. I due svolgimenti sono destinati a coincidere in una medesima dimostrazione dell'identità del soggetto e dell'oggetto; identità che costituisce al tempo stesso il punto di partenza e il punto di arrivo di tutta la filosofia di Schelling.

L'idealismo trascendentale segue il processo costitutivo della realtà dal lato soggettivo; e pertanto considera le cose, non in rapporto ai gradi dello sviluppo naturale, ma in rapporto ai modi d'azione per i quali esse vengono a risaltare nello spirito sullo sfondo indifferente dell'attività iniziale; e cioè in rapporto alle *categorie*. All'origine del processo soggettivo la coscienza è riempita unicamente dall'intuizione vaga di una distinzione fra un soggetto ed un oggetto (quella distinzione che rende possibile la coscienza dell'io) la quale non si determina in nessuna rappresentazione particolare. Poi nel contenuto della coscienza si afferma l'oggettività della sensazione; e quindi, in un momento successivo, l'io sente sè stesso come il soggetto che avverte nella sensazione l'oggetto. Sorge così il senso interno; e sorge come coscienza originaria dell'attività, dell'io. Il senso di quest'attività, che si identifica con l'io e che si svolge intensivamente in un'unica direzione, è il *tempo*. (1) La coscienza dell'io, però, sorge e si afferma insieme alla coscienza dell'oggetto sentito; e come quella costituisce il senso interno, così questa costituisce il senso esterno; come quella è pura intensità, così questa è pura estensione, cioè *spazio*. Tempo e spazio coesistono inseparati nell'oggetto: ciò che riempie lo spazio esiste nel tempo, e ciò che determina un tratto del tempo esiste nello spazio.

---

(1) La posizione del tempo come una forma originaria della coscienza, antecedente allo spazio, e prossima all'attività indifferenzata verso cui ci risospinge l'intuizione dell'identità, fa pensare al concetto della durata del Bergson — che a Schelling in tanti punti si avvicina

L' oggetto appare al senso interno come ciò che ha una pura esistenza nello spazio; mentre invece ciò che ha una pura esistenza nel tempo appare come inerente al soggetto, ossia come casuale in rapporto al mondo oggettivo. Così, dalla distinzione nell' oggetto del carattere spaziale dal carattere temporale, sorge nello spirito la distinzione della *sostanza* dall' *accidente*. Un unico oggetto fissato nella coscienza non potrebbe essere riconosciuto come l' oggetto presente: per poterlo riconoscere come tale la coscienza ha bisogno di distinguerlo in una successione. La successione degli oggetti fa sì che l' oggetto presente apparisca alla coscienza: essa è dunque una condizione da cui dipende la coscienza dell' oggetto presente; e questa dipendenza, costituisce il tipo della *causalità*. Queste due prime categorie della relazione si corrispondono, in quanto la sostanza è la causa, e l' accidente è l' effetto. La sintesi delle sostanzialità e della causalità è la *reciprocità*. La reciprocità indica che la successione, la quale ci permette di distinguere l'oggetto presente, è invertibile — sicchè il rapporto che ci fa risaltare l' oggetto presente su quello immediatamente trascorso, serve altresì a farci riconoscere quest' ultimo per immediatamente trascorso in confronto con quello che ci è presente. Ne consegue che tutta la successione rimane fissata nella coscienza e che gli oggetti non presenti diventano riconoscibili. La fissabilità delle successioni e delle serie, permette altresì di abbracciare la coesistenza dei contemporanei, e di intuire lo spazio, non più soltanto come pura estensione, ma anche come mezzo della coesistenza. Una particolare forma della reciprocità è la *organizzazione*: categoria che serve allo Schelling per effettuare il passaggio dello spirito alla natura. Giunto l' io alla natura, mediante un processo che non è accompagnato dalla riflessione, esso non può acquistare coscienza dell' attività assoluta della quale esso è un aspetto, se non attraverso la riflessione medesima: la quale, per mezzo dell' astrazione e del giudizio, riesce a scindere il nesso che lega, nella coscienza immediata, l'attività produttrice ai prodotti, e dà origine in tal modo ai concetti puri ed alle categorie.

Nel sistema di Schelling, le categorie sono ancora quelle elencate nella critica della Ragion pura, concepite alla maniera di Fichte quali funzioni costitutive della realtà, e solo sistemate diversamente e dedotte da un principio diverso. La

Relazione mantiene in Schelling la posizione preminente che essa ha già acquistato in Fichte. Al senso esterno corrispondono le categorie della *Quantità*; al senso interno corrispondono invece quelle della *Qualità* [1]. La superiorità delle categorie della *Relazione* sta in ciò: che esse si riferiscono alla associazione intima e concreta del senso interno e del senso esterno. Le prime due classi di categorie sono ideali; la terza è invece reale. Tutte le categorie vengono subordinate, in quanto esprimono rapporti reali, ad uno schematismo, che non è più come in Kant quello semplice del tempo, ma è invece quello duplice del tempo e dello spazio. Qualora le categorie vengano spogliate di questo loro rivestimento intuitivo, esse si riducono a nient' altro che a vuoti concetti logici.

L' astrazione che si richiede per distinguere nella coscienza immediata le varie categorie è tanto più grande, quanto meno quelle categorie sono vicine all' origine dell' autocoscienza. Le categorie della relazione, che seguono immediatamente, nella genesi della coscienza, le forme del tempo e dello spazio, giungono alla luce dell' intelligenza per mezzo della riflessione dell' oggetto. La riflessione sul soggetto, invece, dà origine alle categorie della quantità e della qualità: della quantità, allorchè è accompagnata dall' intuizione, della qualità allorchè è accompagnata dalla sensazione. Le categorie della modalità si ottengono spingendo più oltre quella riflessione dell' intelligenza che si riferisce in pari tempo all' oggetto ed a sè medesima. In questa ulteriore riflessione, se l' intelligenza concepisce l' oggetto e sè medesima come attività reale, si ha la categoria della *Possibilità*, se li afferra entrambi come attività ideale, si ha la categoria dell' *Esistenza*: la sintesi di queste due prime categorie, esprime l' esistenza reale in ogni momento del tempo; e cioè la *Necessità*.

Lasciamo in disparte l' importanza del pensiero di Schelling in rapporto alla filosofia della natura, ed il suo significato per la storia della coltura europea; e limitiamo il nostro apprezzamento alla sua dottrina delle categorie. Si può affermare che, nè il concetto di categoria, nè la dimostrazione della sua verità, abbiano compiuto per opera di Schelling un

---

[1] Si vedano, anche a questo proposito, le distinzioni del Bergson, fra durata e spazio, fra memoria e materia.

progresso reale. L' aver sostituito un Assoluto all' Io puro di Fichte, toglie alla deduzione di Schelling buona parte di quell' apparenza arbitraria che presenta la deduzione logica di Fichte; ma non per questo la dimostrazione del valore costitutivo della categoria fa un passo innanzi. L' Assoluto non ripugna alla deduzione dell' oggetto e del soggetto che Schelling trae dal suo seno; ma non ripugna solo per mancanza di determinazione. Esso è l' indeterminato per eccellenza; e poichè nulla di esso conosciamo all' infuori di questa sua essenziale indeterminazione, ne consegue che le conoscenze che noi possediamo in funzione di tale principio sono altrettanto indeterminate, sono così poco *conoscenze* come lo è il principio da cui emanano. Ma se l' Assoluto di Schelling non ripugna alla deduzione del soggetto e dell' oggetto, non per questo la sua natura è tale da rendere quella deduzione necessaria, o almeno spiegabile: poichè in esso non troviamo alcuna ragione che ci spieghi il processo evolutivo naturale-spirituale da esso emanante; e quando lo Schelling cerca di rendere in qualche modo plausibile questa derivazione, non riesce a fornire spiegazioni che abbiano un valore logico superiore a quello dell' immaginazione creatrice di Fichte. Il pensiero di Schelling si muove dunque entro il medesimo circolo che racchiude quello di Fichte: lo aver disteso e disperso in un progresso graduale l' antitesi idealmente insuperabile che è fra l' io e il non io, non gli dà certo modo di superare questa opposizione logica, in sè medesima irreducibile.

3. Con Hegel la dottrina delle categorie diventa la *Scienza della Logica*, e cioè, nel suo concetto, la vera filosofia; il sistema della filosofia nelle sue determinazioni più essenziali. Il TRENDELENBURG, giunto nella sua *Storia della dottrina delle categorie* ad Hegel, rimanda per l' esposizione della logica hegeliana ai molti riassunti che ne erano stati fatti in Germania al suo tempo · principali quelli dell' Erdmann e del Michelet, — e passa senz' altro alla discussione. In Italia la logica di Hegel ha trovato espositori e commentatori forse superiori, certo non inferiori a quelli della stessa Germania: poichè qui da noi l' hegelismo non fu semplice ripetizione o eco di un grande movimento speculativo; ma fu invece stimolo a far risorgere la filosofia nazionale, ed a ripensare, con maggiore o minore autonomia di ricerca, i problemi centrali della filo-

sofia (1). Non è nella natura di questo scritto, che noi ci diffondiamo in una esposizione particolareggiata della logica di Hegel — nè che la discutiamo in tutta la sua estensione; poichè l'esposizione e la discussione di essa, non soltanto sorpasserebbero i confini della dottrina delle categorie, ma anche gli stessi confini della teoria della conoscenza. Quello che invece noi ci proponiamo, si è di chiarire brevemente il significato della concezione dialettica del pensiero, in rapporto ai precedenti tentativi fatti dalla filosofia tedesca nello studio delle categorie.

Abbiamo visto in Kant la categoria estranea al reale, ed insufficiente a raccogliere in sè la sintesi dell'unità appercettiva; abbiamo visto, in altri termini, che Kant non ha dimostrato l'efficacia della funzione categorica, nè ha dimostrato che questa funzione sia veramente funzione dell'attività sintetica originaria. Fichte risolve il duplice problema lasciato insoluto da Kant in questo modo: la categoria è funzione costitutiva dell'io — col quale si identifica l'attività appercettiva, — essa non ha bisogno di raggiungere l'oggetto oltre la rappresentazione, poichè l'oggetto non è fuori dell'io: e se è nell'io, ne consegue che la funzione costitutiva dell'io, è altresì funzione costitutiva dell'oggetto. La dottrina di Schelling intorno alle categorie è una semplice variazione di quella di Fichte. Perciò, dopo Schelling il problema delle categorie (che, è, giova ripeterlo, il problema del valore gnoseologico dei concetti più comprensivi dell'esperienza) si trova ancora a dibattersi fra le difficoltà sollevate dalla concezione di Kant — sebbene col vantaggio di una intuizione luminosa come quella di Fichte, e di suggestive ricerche speculative come quelle della filosofia della natura.

L'adeguazione delle categorie all'attività fondamentale dell'Io, va cercata, secondo Fichte, in una dimostrazione genetica dei concetti puri, che riveli la loro coesistenza coi momenti attraverso i quali si formano la coscienza dell'io e l'esperienza della realtà. L'esigenza, in tal guisa affermata, di una concezione genetica delle categorie, ha in sè un valore di gran lunga superiore a quello del sistema nel quale è stata

(1) Sono noti generalmente gli scritti del Vera, dello Spaventa, del Fiorentino del Masci, dello Jaja, del Maturi, ecc., fino a quelli più recenti del Gentile e del Croce — dai quali un lettore italiano può trarre un'adeguata conoscenza di Hegel.

per la prima volta affermata. Poichè le categorie, o traggono il loro valore conoscitivo dall'essere nient'altro che riflessi del dato, oppure dati fra dati; o altrimenti debbono trarlo dalla loro intima connessione con quel principio che attribuisce al dato (che poi non è tale: ma usiamo questa parola in senso approssimativo), il carattere dell'obbiettività. Ora, se questo principio è un principio spirituale, se esso è — come vuole Kant — il fondamento stesso dell'autocoscienza, o se — come vuole Fichte — esso è, in quanto fondamento dell'autocoscienza, lo stesso Io in una forma superiore a quella che corrisponde all'esperienza, il passaggio logico da questo principio alle categorie dovrà verificarsi nella coscienza, potrà quindi essere colto dal pensiero filosofico ed espresso per concetti. Se ciò dovesse essere impossibile bisognerebbe rinunziare ad attribuire un valore gnoseologico alle categorie, e decidersi a considerarle come semplici fatti psichici, aventi una esistenza meramente empirica come quella di un sentimento o di un'immagine, e scissi in modo irrimediabile dal principio generatore della coscienza: a meno di non voler abbandonare il concetto che ripone nell'io, o nell'intelletto, la sede di quei rapporti costanti che conferiscono realtà oggettiva al flusso delle sensazioni. Ma abbandonando questo concetto non si giunge meglio a spiegare la presenza nello spirito delle categorie ed il loro significato per la conoscenza: noi già lo sappiamo per tutto ciò che risulta dalla storia della filosofia anteriore a Kant (e nella filosofia moderna sopratutto della storia di quelle scuole filosofiche che vanno da Hobbes e da Gassendi a Locke e a Condillac): ed alcuni tentativi fatti in questa direzione da filosofi posteriori a Kant ce lo confermano. La ricerca di un processo genetico dei concetti categorici risponde perciò ad una profonda esigenza del pensiero, alla quale non è possibile sottrarsi.

La Dottrina della scienza ha portato due efficaci contributi alla determinazione di questo processo genetico, allorchè ha concepito il rapporto fra l'io assoluto e l'io relativo come un movimento dialettico, come un divenire ideale, ed allorchè in seguito ha congiunto questo movimento dialettico coi concetti della Relazione. L'importanza di questi due contributi risulta dalle considerazioni che seguono. L'appercezione trascendentale, o Io assoluto, è un'attività infinita, la quale non si può tradurre in nessuna rappresentazione determinata, nem-

meno nelle rappresentazioni concettuali più comprensive Però, se quest'attività è veramente l'attività del soggetto, se essa non è collocata al termine (o all'origine) della vita cosciente per un mero artificio sistematico, si bene perchè essa è effettivamente una con l'attività del soggetto, si dovrà poter dimostrare in qual modo da essa derivino le forme costanti delle quali l'attività conoscitiva del soggetto si riveste. Dovrà, insomma, essere dimostrabile il passaggio dall'attività trascendentale dall'Io puro al concetto; poichè della categoria si afferma bensì dalla filosofia critica la funzione sintetica di fronte al molteplice, — ma si trova soltanto, nella coscienza immediata, il concetto che la esprime. Nè basta affermare la corrispondenza della categoria concetto alla categoria-funzione; poichè il concetto permane nella funzione, in quanto l'attività sintetica dell'appercezione si rifrange, nella coscienza, in altrettante funzioni unificatrici quante sono le categorie. Il concetto, con la sua fissità e con la sua limitazione, determina adunque una varietà di distinzioni nella funzione, la quale unifica sì, ma unifica in tanti modi diversi, quanti sono i concetti che la esprimono, quante sono cioè le categorie. D'altra parte non è ammissibile che la categoria preesista al molteplice dell'esperienza come tavola di concetti, perchè è chiaro che, nel pensiero di Kant, essa è una funzione che rimane identica a sè stessa attraverso i vari modi della sua applicazione; nè, in ogni caso, potrebbe attribuirsi l'apriorità a delle rappresentazioni concettuali che esprimono, è vero, i rapporti più generali afferrati dalla coscienza, ma che partecipano indubbiamente della natura del dato, che non possono dunque, così come si presentano alla coscienza, interpretarsi integralmente come funzioni dell'attività. Bisogna perciò determinare il rapporto che esiste fra la categoria funzione e le categorie-concetti.

La soluzione fichtiana di questo problema consiste nel pensare all'attività assoluta, come ad un movimento partente dall'unità e discendente nell'opposizione per ritrovare poi l'unità nella sintesi, e nel vedere la categoria sopratutto in quei concetti che esprimono la sintesi, e cioè il momento *reale* del processo. Questi concetti sono quelli della *relazione*; e poichè il movimento si perpetua per necessità logica, essi lo esprimono adeguatamente in ciascun istante della sua reale concretezza, attraverso l'involucro della rappresentazione.

«auf dem Boden der Einbildungskraft». Ora poichè il movimento che conduce dall'Io assoluto all'opposizione dell'io e del non-io; e da questa alla sintesi della coscienza reale (o autocoscienza) si svolge in tre momenti idealmente distinti (e qui si vede il primo frutto dell'osservazione fatta da Kant sul rapporto delle due prime categorie di ciascuna sua classe con la terza), ne segue che le categorie si possono riferire a questi tre momenti, e che quelle che rappresentano il momento della sintesi hanno un valore superiore a quelle che rappresentano la tesi e l'antitesi. Le categorie corrispondenti a questo momento sono appunto quelle della Relazione.

L'attività appercettiva ed i concetti categorici sono in questo modo indubbiamente ravvicinati; poichè da un lato quell'attività si svolge secondo un circolo che è accompagnato dalle categorie, - le quali dunque l'esprimono adeguatamente finchè non ne sono oltrepassate; - e dall'altro lato le categorie non vengono più concepite isolatamente l'una dall'altra, ma sono invece pensate in una connessione organica. L'attività che non può racchiudersi in nessuna categoria singola, si adequa perciò al sistema di tutte le categorie, e si esprime con minore inadequatenza nelle categorie della sintesi, in quelle che significano la necessaria connessione sistematica di tutte le altre. Così il vuoto esistente fra l'appercezione trascendentale e la tavola di Kant, appare attraversato da un rapporto ideale, il quale precisa il senso della deduzione delle categorie che deve essere effettuata.

Il passo successivo su questa via conduce alla dialettica. L'attività appercettiva si adequa continuamente alle categorie allorchè continuamente le ritrova sul suo circolo perpetuo; si adequa ad esse per superarle subito dopo. Si può, in conseguenza di ciò, stabilire un'equazione fra l'attività appercettiva ed il sistema delle categorie: ma da questa adequazione i due membri che la compongono sono in un certo modo alterati. L'attività appercettiva, ch'è una ed infinita, viene distinta in momenti non solo astratti, ma discontinui, poichè il movimento della tesi, antitesi e sintesi non distrugge, nel modo come Fichte lo concepisce, la separazione delle fasi ideali e delle categorie che le accompagnano, e quindi l'unità originaria dell'Io rimane decomposta secondo concetti distinti.

In quanto al sistema delle categorie esso viene posto come unito da un solo vincolo ed affiatato da un unico im-

pulso: senonchè i concetti che lo costituiscono rimangono isolati e limitati, nè si vede in alcuno di essi ciò che lo riunisce necessariamente agli altri, sicchè tutti appariscano quali determinazioni di una medesima funzione. Il sistema organico insomma, è esteriore ai concetti che lo compongono; è sovrapposto ad essi per significare un'esigenza alla quale dovrebbero soddisfare, ma a cui in realtà non soddisfano.

La dialettica è la scintilla che si sprigiona dall'incontro dei due termini raccolti nell'equazione: l'attività trascendentale dell'appercezione, o Io assoluto, ed il sistema delle categorie. Questi due termini, afferrati vigorosamente dal pensiero di Kant e dei suoi successori, e tenuti fermi come salde colonne di un grande edificio da costruire nonostante le delusioni e gli sviamenti delle prime sistemazioni non riuscite, vengono congiunti da Hegel in una sola realtà concreta, che è — per la necessità implicita nei due termini — realtà ideale, attività infinita generatrice di concetti capaci di riflettere il suo carattere infinito, e che si manifesta in modo indubitabile alla coscienza empirica, pure trascendendola. Questa attività è il pensiero logico, il Pensare, la Ragione. In Hegel la νόησις platonica e la « reine Vernunft » kantiana vengono sollevate in alto, come oggetto unico della filosofia, e quindi della conoscenza umana; e vengono determinate in un concetto sistematico della Ragione, in uno svolgimento logico di tutti i concetti puri: svolgimento che realizza lo svolgimento infinito dell'attività sintetica appercettiva, e che crea rapporti nuovi fra le categorie. Se, infatti, l'attività dell'Io assoluto è puro pensiero e se il puro pensiero si estrinseca nei concetti della Ragione pura, dovranno questi concetti identificarsi, in modo continuo, con quell'attività, senza interruzione dovuta a finitezza, senza discontinuità derivante da astrazione. Ne segue che le categorie dovranno trasformarsi le une nelle altre, dovranno contenersi implicitamente a vicenda, e prodursi, e svilupparsi gradualmente le une dalle altre. L'aver trasportato l'infinità concreta nel pensiero conduce necessariamente a dover abbandonare la dottrina tradizionale del concetto, e a costituirne una nuova nella quale il rapporto fra categoria e categoria sia concepito come un rapporto di trasformazione e di progressiva adequazione. Questa nuova dottrina del concetto è la dialettica di Hegel.

La trasformazione dialettica dei concetti che permette

loro di incorporare nel pensiero l'infinita attività dell'Io può essere determinata più precisamente. Essa è tale che ogni concetto astratto tende a negarsi, dando origine al suo contrario: il quale si comporta nello stesso modo verso il primitivo concetto, facendolo risorgere mediante la propria negazione. Questo movimento logico, per il quale l'un concetto passa nell'altro, è, in sè stesso, la sintesi concreta di entrambi; e può essere afferrato dal pensiero in un nuovo concetto che comprende e concilia in sè i due primi. Il noto esempio della prima triade della Logica di Hegel si presta bene a chiarire il senso della dialettica. Il concetto dal quale Hegel prende le mosse è il più vasto ed il comprensivo di quanti l'intelletto umano ne possieda: è il concetto dell'*essere*. Questo concetto, nella sua nuda astrazione, può essere universalmente affermato, poichè contiene in sè il predicato generico di tutta realtà. Ma fissandolo più attentamente si vede che questo essere, il quale si riferisce genericamente ad ogni cosa, non è poi nè questa cosa, nè quella, nè quell'altra; non è insomma alcuna cosa. L'essere è, in realtà, una pura astrazione; non è nulla di positivo e di concreto; è — dice Hegel — l'*assolutamente negativo*, è il *niente*. *L'essere* è il *niente*. In questa equazione paradossale sta racchiusa l'idea della dialettica. Il passaggio contrario dal niente, concepito come vuota immediatezza della coscienza, all'essere che questa vuota immediatezza trasforma in attributo generico della realtà, si effettua nello stesso modo. Ora guardiamo questi concetti nell'atto in cui passano l'uno nell'altro; fissiamo l'attenzione sull'essere che si converte nel nulla. Essere e non essere; essere che non è più: non essere che dà luogo all'essere, e cioè principio di un processo, fine di una cosa, etc., etc. L'essere puro, l'essere astratto, è immune da cambiamento, non comincia nè finisce — come il nulla. L'essere che dà luogo al nulla, il nulla che dà luogo all'essere sono il contrario di quella identità astratta; sono il *divenire*. La sintesi dell'essere e del non essere è precisamente il divenire. Ogni svolgimento può essere, astrattamente, decomposto in una serie infinita di posizioni e di negazioni; ad ogni istante esso è ciò che non era prima, e non è ciò che sarà nell'istante successivo. Ogni istante reca un principio ed una fine: se così non fosse non si avrebbe svolgimento ma stasi; non si applicherebbe il concetto del

divenire, ma quello del vuoto essere o del vuoto non essere. Questo è il movimento dialettico. Tutti i concetti della logica hegeliana si trasmutano gli uni negli altri come questi primi due, risolvendosi a coppie in una sintesi, che è poi a sua volta tesi di un'antitesi, e così partecipa ad una opposizione superiore risoluta in una sintesi superiore: e così via, fino ad esaurire tutte le categorie del pensiero.

In questo modo il problema che possiamo definire *della categoria e delle categorie*, è, per Hegel, risoluto. La categoria è il movimento dialettico del pensiero il quale, nei suoi vari momenti logici, si determina in concetti definiti che sono le categorie. Ma ogni categoria è la categoria in senso assoluto; poichè ciascuna contiene in sè la negazione del proprio limite ed include invece l'affermazione di tutte le altre. In Hegel la rigidità del concetto kantiano è completamente svanita; il pensiero assorbe, in ciascuna determinazione sua, tutta l'infinità dell'attività costitutiva della coscienza, talchè ogni determinazione particolare vale non solo per sè stessa, ma anche per tutto il movimento logico di cui essa è un momento indispensabile. Soppressa una singola determinazione tutto il movimento cade nel nulla, perchè in ogni concetto dialettico tutto il pensiero è attuale, è presente. Così la sintesi a priori scende dalla nebulosa solitudine in cui Kant l'aveva relegata, e si tuffa nella corrente del pensiero; e vive tutta nel pensiero. La sintesi a priori è il pensiero dialettico; è il sistema dialettizzato delle categorie.

La sintesi a priori è così resa concreta; rimane però a vedere se, attraverso il pensiero hegeliano, essa raggiunga finalmente l'oggetto reale; se, cioè, essa si abbia alla fine la dimostrazione che fino ad Hegel ha cercato invano. Abbiamo visto che, già con Fichte, si va affermando una concezione logica dell'oggetto, la quale non si contenta di risolvere l'oggetto nella rappresentazione che è nello spirito, ma intende invece a risolverlo nel concetto che è nel pensiero e che, secondo la veduta hegeliana, è il pensiero stesso, e si determina quindi *a priori*. Hegel segue Fichte in questa via e vi cammina molto più arditamente. La sua dialettica, si noti bene, non è l'attività di un pensiero puramente formale, — quell'attività che dà luogo alle astrazioni studiate dalla logica aristotelica e dalla logica delle scuole. La dialettica segue il pensiero concreto, il pensiero della realtà, il pensiero che

afferra l'oggetto della conoscenza e costituisce la scienza realizzata; è la scienza umana nelle sue determinazioni universali e concrete. Essa non è dunque un meccanismo logico, più o meno perfetto in sè, che debba poi essere applicato ad oggetti che gli sono estranei: no; essa è la conoscenza reale che si presenta all'occhio speculativo come un movimento di tesi, antitesi e di sintesi fra concetti. E i concetti della dialettica non sono perciò generici e determinabili poi a volontà, a seconda dei casi; sono invece i concetti che corrispondono alla realtà; quelli e non altri; quei tanti e non più. Sono le categorie; e non ci sono altri concetti all'infuori delle categorie. La Scienza della logica, una volta afferrato il *primo* della coscienza umana - e cioè l'essere - può, col pensarlo dialetticamente, svolgere tutto il contenuto del pensiero, ed esaurire tutta la conoscenza della realtà.

Perciò Hegel dopo aver mostrato il nesso dialettico donde sorge il concetto del divenire, trova e svolge nello stesso modo tutte le categorie della qualità, della quantità e della misura, le quali costituiscono la prima sezione della logica, e cioè la dottrina dell'essere, che si chiude allorchè si è raggiunta, nella misura, una sintesi della quantità e della qualità. Dall'intima contraddizione esistente nel concetto di misura si passa, per una nuova sintesi, alla dottrina dell'essenza, nella quale vengono sviluppate dialetticamente le categorie dell'esistenza, della cosa, del fenomeno, del contenuto e della forma, della realtà, e tutte quelle della relazione: sostanza, causa ed azione reciproca. La conciliazione delle opposizioni inerenti all'essenza si trova nella terza ed ultima parte della logica, e cioè nella dottrina del concetto, la quale tratta delle categorie soggettive ed oggettive e mostra come esse diano luogo alla sintesi suprema dell'Idea, costituente il vertice ed il tutto della logica. L'Idea, raggiunta attraverso questa progressione, è il Logo dell'universo, è il prototipo della Natura, è la Tesi dello spirito. Essa contiene in sè un'esigenza che la fa necessariamente trapassare in tutte le forme della realtà.

Abbracciando col pensiero tutto il processo che si svolge dall'Idea alla Natura per culminare nello Spirito, noi vi ritroviamo, nel fondo, il medesimo rapporto fondamentale che lega in Fichte l'Io puro all'io empirico e al non-io, ed in Schelling l'attività assoluta alla natura ed allo spirito. Il passaggio

dell'Assoluto al relativo, che questi due filosofi postulano in realtà dall'esperienza, mentre lo affermano logicamente dedotto, si riproduce in Hegel, con questa differenza: che il punto di parteuza di Hegel non è più un principio soggettivo od un principio indeterminato, ma è invece un principio che contiene già in sè la relazione fra il soggetto e l'oggetto, e che ha un'esistenza spirituale nella quale il soggetto e l'oggetto sono posti entrambi, ed entrano in contatto. Perciò, dal Pensiero di Hegel alla Natura non vi è l'intervallo che vi è fra l'Io puro e l'esperienza del mondo; ma questo non vuol dire che un intervallo non vi sia e che la deduzione della Natura dall'Idea apparisca pienamente giustificata. Il fatto che non si tratta qui di una deduzione analitica, ma di un processo dialettico, non toglie in sostanza la difficoltà; forse anzi l'accresce. Poichè l'Idea, o è una forma logica astratta, o è la categoria. Nel primo caso il passaggio dall'Idea alla Natura non può essere effettuato per mezzo di una qualsiasi deduzione; poichè Idea e Natura si troveranno di fronte come il principio logico ed il dato: ed il principio logico può essere applicato al dato, ma non può spiegarne l'origine, non può ricostituirlo nella sua particolarità caratteristica dinanzi alla coscienza. Nel secondo caso, essa è funzione che sintetizza il molteplice, che afferra dunque il molteplice nella unità della coscienza, e lo possiede in tal modo che il concetto categorico, pur non potendo servire come principio logico da cui l'oggetto possa essere dedotto, pure già contiene in sè l'oggetto, e ne fornisce la conoscenza filosofica. Ora, da quanto abbiamo già esposto risulta che l'Idea è per Hegel categoria, e non già forma logica astratta. Per spiegare dunque come Hegel abbia creduto di obbedire ad una necessità interna dell'Idea, stabilendo il suo passaggio dialettico nella Natura, bisogna rifarsi, piuttosto che ad un problema presentato dalla realtà, ad un problema sorto con Fichte nel campo della filosofia tedesca. È il problema della risoluzione del noumeno nel pensiero; problema che non sorge direttamente dalle questioni insolute della critica kantiana; — poichè per dimostrare in modo esauriente la funzione attribuita da Kant alla categoria, è sufficiente concepire la categoria in tal modo che essa raggiunga l'oggetto e non si arresti, come in Kant, al fenomeno; ma non è affatto necessario concepire la categoria

come un' attività che crei addirittura l' oggetto. Per una balda danzosa intuosità del pensiero, Fichte ingrandì il problema che doveva risolvere: ed Hegel segue Fichte in questa strada. Per risolvere il problema tal quale sorge dalla critica della Ragion pura, basta dimostrare che la categoria introduce effettivamente l' oggettività nella rappresentazione, sicchè questa oggettività non si possa in alcun modo attribuire ad un qualche residuo ultra-rappresentativo. Ma per dare questa dimostrazione non occorre dimostrare che la rappresentazione è deducibile dalla categoria: basta invece rendere incontrovertibile che la categoria è condizione della possibilità della rappresentazione stessa; che rappresentazione senza categoria non può darsi. Una volta giunti a questo risultato, si può affermare che tutta l' esperienza è interpretabile in termini di coscienza; e che essa risulta dalla sintesi a priori di un elemento individuale (rappresentazione) e di un elemento oggettivo (categoria); sintesi che può scindersi solo idealmente per mezzo della riflessione.

Ora la concezione hegeliana del concetto come categoria e della sintesi a priori come organismo vivente delle categorie, costituisce per certo un poderoso tentativo di risoluzione del problema reale lasciato insoluto da Kant. Poichè la sintesi a priori è riposta da Hegel nel pensiero concreto, in quel pensiero che non è schema generale da applicarsi ulteriormente all' oggetto, e nemmeno concetto generico dell' oggetto, ma che è invece il pensiero umano quale si è sviluppato nella storia, riempito dai suoi oggetti determinati - quelli e non altri - che è insomma l' effettiva scienza umana guardata attraverso le sue determinazioni essenziali ed assolute. In questo pensiero l' oggetto è tutto contenuto, poichè esso è pensiero puro quanto alla forma; ma è pensiero puro appunto in quanto il suo rapporto con l' elemento intuitivo della conoscenza è vero e valido universalmente. Non è dunque pensiero dal quale debba potersi dedurre l' intuizione; è pensiero invece che afferra e fissa l' intuizione imprimendole quelle stabili relazioni che la rendono possibile come fatto di coscienza. Da tutto questo noi tiriamo una conclusione: che la dimostrazione della sintesi a priori richiede uno sforzo speculativo che non oltrepassa i limiti della *Scienza della Logica*. Allorchè il filosofo ha dimostrato, nella dottrina del concetto, la sintesi a priori, egli — se veramente ha for-

nito la sua dimostrazione — ha adempiuto al suo compito. Perciò, quando vediamo Hegel il quale non si arresta qui, ma a questo punto inizia un largo svolgimento deduttivo della natura, noi giudichiamo ch'egli si accinge a risolvere non più un problema reale, ma un problema illusorio; ch'egli si propone non più di dimostrare la sintesi a priori, (che è già dimostrata) bensì di ridurre a pensiero l'intuizione, di risolvere logicamente l'oggetto. Non appartiene a questa esposizione un esame ed una discussione di questo tentativo, che investe tutto il problema della filosofia. Ma, se la scienza della logica ha dimostrato che l'oggetto non costituisce un ostacolo dinnanzi al quale la conoscenza debba arrestarsi, perchè anzi la conoscenza medesima è fattore costitutivo dell'oggetto, ne consegue che la deduzione dell'oggetto è superflua per il sapere che la filosofia intende raggiungere; che insomma il pensiero il quale si proponga di effettuare quella deduzione corre dietro l'illusione di un problema che in verità è già stato risoluto. E perciò, nell'effettuare la deduzione, esso si involge di illusione in illusione, ripristinando difficoltà che già aveva distrutto. Così tutta la filosofia della natura presuppone tacitamente un concetto della natura, che è un complesso di astrazioni rappresentative fissate ed organate dinnanzi alla coscienza empirica, alle quali perciò si viene ad attribuire una esistenza assoluta proprio allorchè si pretende di dedurle, così come sono, da un principio logico prestabilito. E il principio logico viene al tempo stesso abbassato al grado di un principio formale; l'Idea viene adeguata ad un assioma della geometria o ad un postulato della meccanica. Perciò la filosofia della natura non soltanto non è necessaria per fornire la dimostrazione della dialettica e della sintesi a priori, ma anzi contraddice alla dialettica stessa, facendole risorgere dinnanzi, con esistenza autonoma dallo spirito, quelle rappresentazioni astratte che essa aveva già vigorosamente ricollegate al processo conoscitivo del pensiero puro.

Se poi la dialettica noi la consideriamo in sè stessa, la sua linea più caratterisca ci apparirà nella concezione del Pensiero come attività sintetica a priori, quindi come attività libera, che crea le proprie determinazioni e che le toglie e le supera nel suo possesso continuamente rinnovato dall'essere reale. Dov'è conoscenza là è una libera posizione dello

spirito, là è un centro d'organizzazione delle conoscenze concrete, intorno al quale queste si dispongono in determinati rapporti, costituendo la scienza. I rapporti che si stabiliscono fra le conoscenze concrete, rispondono al concetto della dialettica. Ma quei rapporti non sono stabili ed immutabili; poichè il pensiero che li ha fatti sorgere, ponendosi in un certo modo, può farli scomparire, ponendosi diversamente. Perciò anche la scienza della logica (quella di Hegel, come qualunque altra) non afferra in modo assoluto ed eterno il Pensiero; essa ne raggiunge il concetto, e ne dà uno svolgimento vero; ma non esaurisce la scienza che, data la verità di quel concetto, può ottenersi. Il Pensiero pone e cancella liberamente le proprie determinazioni: ma questa verità esclude dalle determinazioni particolari la verità stabile ed eterna, e fa che la scienza sia libera di fronte a qualunque determinato svolgimento che se ne voglia dare.

III. - La categoria come astrazione e come dato.

1. HERBART riafferma, dopo l'idealismo tedesco, una dottrina delle categorie che ci riconduce alle posizioni pre-kantiana del pensiero, ed il cui senso principale consiste nell'atteggiamento di critica e di reazione che essa assume di contro al panlogismo di Hegel. Questi affermò che la realtà è tutta risolubile nel pensiero; Herbart affermò invece che il pensiero è esso stesso nient'altro che un rapporto fra realtà varie — realtà che sono, da un lato l'io, dall'altro i molteplici *Realen* costituenti il mondo. Questi reali premono continuamente sul soggetto, determinando in esso il contenuto vario e variabile della coscienza; il soggetto reagisce a sua volta su quei reali con un atto che mantiene la sua unità di fronte agli oggetti. Data questa inversione del punto di vista raggiunto dalla filosofia con Hegel; - inversione che nella sostanza, se non nella forma, delle opere in cui trovasi esposta e sistemata, contraddice non solo ad Hegel, ma al pensiero stesso di Kant — è naturale che il concetto della categoria subisca in Herbart una radicale trasformazione.

Negli scritti di Herbart, così stranamente indipendenti dalle orientazioni filosofiche del suo tempo da portare quasi

sempre la contraddizione e lo scompiglio nelle questioni quali erano state poste da Kant e dai suoi successori, troviamo che l'indagine tradizionale sulle categorie ha mutato di senso e di posto, ed è decomposta in elementi che appartengono alle parti fra loro più remote del sistema filosofico. Si afferma generalmente che la dottrina delle categorie è considerata da Herbart come un capitolo della psicologia, e si dice il vero; ma bisogna poi soggiungere che il capitolo *categorie* della psicologia herbartiana assai poco ha a che vedere con la dottrina dei concetti che tradizionalmente si sono studiati sotto quel nome, e che invece l'esame del valore gnoseologico delle categorie si identifica per Herbart con la metafisica. Poichè i concetti che racchiudono effettivamente il problema della categoria sono per l'appunto quei concetti che, secondo Herbart, sono in sè medesimi pieni di contraddizione e costituiscono il fondo del sapere umano. La filosofia si propone di pensarli rigorosamente, per renderli in sè stessi coerenti. Ora la riflessione che scopre e che dissolve le contraddizioni esistenti nei nostri concetti fondamentali (come lo spazio, il tempo, la materia, il movimento, l'inerenza, la causa, l'io) ce ne fornisce in pari tempo quella valutazione gnoseologica che abbiamo già visto costituire la vera essenza della dottrina delle categorie. Ma, per Herbart, una simile riflessione, conduce ad elaborare la dottrina del reale, la conoscenza cioè che si riferisce, non a ciò che noi affermiamo, ma a ciò che è. Perciò la vera indagine che è scopo della dottrina delle categorie è dispersa da Herbart nella metafisica: ed è nella sua metafisica, e non già nella sua psicologia, che bisogna ricercare la veduta filosofica che si oppone a quella dialettica svolta da Hegel nella Logica. Di questa indagine, però, noi non possiamo qui occuparci, poichè essa viene concepita, nel sistema al quale appartiene e dal quale trae significato, come scienza della realtà e non come scienza dell'affermazione. E dovendo, fuori di questo campo, ricercare in Herbart una dottrina delle categorie, si è ridotti a trovarla nella Psicologia. Questa dottrina, per altro, considerata in sè stessa, non presenta interesse speculativo: essa si riduce ad una osservazione della vita psichica, condotta allo scopo di determinare in qual modo sorgano ed in quale ordine si dispongano i concetti generali dei quali ci serviamo per comprendere l'esperienza. Questa osservazione può permettere di ricostruire geneticamente la

vita della coscienza, di mostrare come l'esperienza si organizzi gradualmente in immagini, in idee, in formazioni ideali che stabiliscono nel suo seno rapporti di regolarità. Le categorie sono appunto formazioni ideali che esprimono i rapporti costanti che si osservano nell'esperienza; esse sono i risultati più generali e più stabili a cui dà luogo il meccanismo psicologico, e noi le riconosciamo come forma generale dell'esperienza, grazie ad un processo di astrazione mediante il quale le isoliamo dal contrasto delle rappresentazioni, e le fissiamo per sè stesse. Pertanto le categorie non hanno un carattere che le distingua nettamente dalle rappresentazioni che formano il contenuto della coscienza; ma sono idee astratte, che si formano nell'intelletto in conseguenza di quel continuo contrasto — obbediente a leggi fisse — che ha luogo fra gli elementi della vita psichica.

Senza entrare nella esposizione della genesi di queste idee - la quale ci condurrebbe in piena psicologia, - ci limitiamo qui a riprodurre la tavola herbartiana delle categorie, dalla quale si può vedere come un pensiero così estraneo all'ispirazione della filosofia del suo tempo, abbia finito per giungere a risultati così dissimili da quelli che ci sono già noti, da non potersene trarre alcun giovamento per la soluzione dei problemi che abbiamo veduto sorgere lo svolgersi della filosofia critica. La tavola herbartiana si divide in due sezioni: la prima comprende le categorie della realtà, la seconda comprende le categorie della percezione. Questa divisione dice, meglio di qualsiasi esposizione sistematica, che Herbart è fuori della direzione segnata al pensiero da Kant: poichè questi vedeva nelle categorie il passaggio del soggetto all'oggetto, e le concepiva come forme intellettuali aventi in sè ciò che appare oggettivo nella rappresentazione. Lo spirito del criticismo consiste appunto in questo: che esso vuole trovare in un atto spirituale il nesso fra il soggetto e l'oggetto. Per Herbart, invece, il mondo è un aggregato di molteplici realtà, che nel pensiero interferiscono fra loro e con l'io, senza ridursi a questo, e senza ridurre questo a loro. Il pensiero, dunque, e le cose sono realtà ben distinte fra loro: e questa distinzione si riflette nelle due serie fondamentali dell'esperienza: quella dell'esperienza esterna (cose), e quella dell'esperienza interna (percezione). Ciascuna di queste serie obbedisce alle leggi generali del meccanismo rappresentativo:

e le costanze che si osservano in ogni serie vengono espresse mediante concetti astratti che sono le categorie.

Ciò premesso, ecco la duplice tavola di Herbart.

I.

LA COSA
il Dato
il Pensato

PROPRIETÀ	RELAZIONE
Qualità	Luogo e posizione
Quantità	Immagine e suo oggetto
Quantità determinata	Somiglianza (di immagini)
Unità	Uguaglianza
Totalità	
Il tutto e le parti	Possesso e suo oggetto
Quantità indeterminata	Agire e patire
Molteplicità nel tutto	Irritabilità
Molteplicità fuori del tutto	Autodeterminazione

CIÒ CHE È NEGATO

Opposizione
Cangiamento
Impossibilità, insieme ai suoi contrari,

II.

Sentire *(Empfinden)*
Vedere
Udire
Toccare (*Fühlen*)
Gustare
Odorare

Sapere	Volere
Sperimentare *(Erfahren)*	Desiderare
Comprendere	Aborrire
Pensare	Sperare
Credere	Temere

Agire
Muoversi
Fare qualche cosa
Prendere e dare
Cercare e trovare.

In questo modo Herbart determina le successive distinzioni che costituiscono la forma della conoscenza e del conoscere. Il suo punto di vista, nonostante ch' egli riconosca la propria filiazione da Kant, e sebbene di fronte a molte questioni particolari egli si riveli pensatore della sua epoca, ha dei singolari punti di contatto con quello di qualche empirista del secolo decimottavo; per esempio di Condillac. Anche per Herbart, come per gli ideologi, il problema gnoseologico della categoria si trasforma nel problema, prevalentemente psicologico, dell' origine delle idee. La rappresentazione di Herbart è certo superiore, come principio esplicativo, alla sensazione di Condillac; ma, in entrambi i filosofi, una volta dato l' elemento psichico la sfera superiore della conoscenza si determina per mezzo della combinazione ed eliminazione meccanica delle unità elementari. La psicologia moderna ha dimostrato l' impotenza di queste concezioni meccanistiche a spiegare la vita naturale dello spirito; ma ad ogni modo come potrebbero esse servire per valutare gnoseologicamente le categorie? A tal fine non si tratta già di tracciare la storia naturale di questo o di quel concetto; bensì di decidere se questi concetti abbiano una funzione nel formarsi della nostra coscienza della realtà, ed in caso affermativo quale sia questa funzione. La teoria della conoscenza considera la categoria in quanto è fattore della conoscenza; la psicologia la considera invece in quanto è il prodotto di un processo psichico, che si rivela alla riflessione. Sono due punti di vista interamente estranei l' uno all' altro; ed Herbart, che si colloca dal punto di vista psicologico, non dà alcun contributo a chi deve collocarsi dal punto di vista gnoseologico: che è quello di chi studia la dottrina delle categorie. Pertanto di questo aspetto del pensiero di Herbart è notevole soltanto il significato storico: esso ci dice che la deduzione dell' intuizione del Pensiero non ha trovato nella filosofia moderna, il consenso che ottiene la verità dimostrata.

2. Superiore alla concezione herbartiana delle categorie è quella di MAINE DE BIRAN — filosofo che, sebbene si formasse fuori dell' influenza di Kant, attraversò col suo pensiero un ambiente intellettuale nel quale l' azione del criticismo era giunta, e determinò nella cultura francese alcune orientazioni delle quali bisogna tenere gran conto se si vuole intendere lo svolgimento della filosofia dopo Kant, in Francia. Il punto

di vista scelto da Maine de Biran per lo studio delle categorie è, sostanzialmente, un punto di vista psicologico; ma differisce radicalmente da quello degli empiristi, dei sensisti e di Herbart, e sta a mezza strada fra il punto di vista psicologico di un Hume e quello gnoseologico di un Fichte. Il pensiero di Maine de Biran sulle categorie è individuale ed irreducibile a quello degli altri filosofi che, prima e dopo di lui, hanno meditato sulla questione. Egli distingue innanzi tutto in due classi i concetti generali dei quali si è parlato dai filosofi, come di idee universali o di categorie: le nozioni riflessive e le idee generali. Solo le prime sono veramente concetti che accompagnano tutta la conoscenza e che, in un certo senso, la condizionano: poichè la conoscenza ne è intessuta intimamente, e, senza di essi, si ridurrebbe ad un caos di affezioni (leggi: sensazioni primitive). Invece le idee generali sono soltanto schemi astratti del pensiero, che abbracciano vaste zone dell'esperienza, e che la scienza trae dall'osservazione e dalla comparazione dei fatti. Tutti i concetti astratti che stanno alla base delle singole scienze possono farsi rientrare in questa classe delle idee generali. Le nozioni riflessive, invece, sono in numero limitato, e possono enumerarsi con pochi termini: la forza, la sostanza, la causa, l'unità, l'identità, la libertà e la necessità. Il processo, mediante il quale queste nozioni si costituiscono nello spirito, non è quello puramente intellettuale dell'astrazione, ma è un processo assai più intimo e più profondo: è il processo stesso mediante il quale si viene a formare la coscienza dell'io. E le nozioni prime riproducono, in modo riflesso, l'atto medesimo col quale si costituisce l'autocoscienza.

Questa maniera di concepire la natura e l'origine delle categorie non differisce, formalmente, da quella di un Fichte: il quale pure vede nelle categorie concetti che accompagnano il processo costitutivo dell'autocoscienza. La diversità che vi è fra le due concezioni deriva dal diverso modo di concepire questo processo costitutivo: poichè mentre per Fichte esso è ideale, per Maine de Biran invece esso è psichico. La coscienza nasce, secondo il filosofo francese, da un atto volitivo che antecede la luce intellettuale *(l'effort)*, che si esercita sulla materia prima della sensazione inconscia (*affection*), che la dispone in un certo ordine riferendola a se medesimo, e che dà luogo in tal modo alla percezione. La conoscenza perciò

presuppone la volontà e l'azione; anzi la volontà azione; e ne porta in sè l'impronta originaria, sotto forma di alcuni concetti i quali riflettono per l'appunto quella posizione iniziale del volere donde trae origine la coscienza, e senza dei quali la conoscenza non sarebbe possibile. La riflessione (processo, che, per Maine de Biran, è assolutamente distinto dall'astrazione, e rappresenta l'attività del senso interno che ripercorre consapevolmente le fasi costitutive dell'io) pone in luce questi concetti, e ne dimostra la diretta derivazione dal fatto primitivo, cioè da quella posizione volontaria donde nasce la percezione. Questo fatto primitivo è, come s'è detto, di natura volitiva, è uno sforzo voluto, il quale si esercita su di una materia psichica incoordinata e caotica. Il carattere del fatto primitivo dà ragione, secondo Maine de Biran, delle nozioni riflessive. La forza esprime l'atto volitivo iniziale, la sostanza esprime la resistenza che a quell'atto si contrappone, la causa esprime il rapporto fra l'atto volitivo ed il movimento cui esso dà origine, l'unità, l'identità e la libertà costituiscono vari modi di apprensione riflessiva del medesimo fatto interno, mentre la necessità è una determinazione connessa alla resistenza che si oppone allo sforzo voluto.

Senza addentrarci nell'esame della dottrina di Maine de Biran, si può riconoscere che il suo autore aveva ragione quando le assegnava una posizione intermedia fra le dottrine innatiste e quelle empiristiche. La sua posizione, infatti, differisce da quella degli innatisti perchè, secondo lui, le categorie derivano, per riflessione, da un fatto; ma differisce altresì da quella degli empiristi in quanto questo fatto antecede tutti i fatti psichici di cui noi abbiamo conoscenza, e non è soggetto ad alcuna determinazione temporale; anzi è soltanto con quel fatto che sorge la coscienza, e quindi l'esperienza del tempo. Segue da ciò che le categorie antecedono la formazione del contenuto della coscienza e la condizionano. Ora qual differenza vi è fra questo fatto primitivo e quei processi inconsci o semiconsci attraverso i quali Fichte e Schelling vedono formarsi l'autocoscienza? È esso veramente un fatto, o non è invece un processo la cui natura viene misconosciuta allorchè se ne parla come di un fatto? L'immaginazione creatrice ha veramente un valore gnoseologico superiore a quello dello *sforzo voluto*? In realtà, nell'uno come nell'altro caso, si fa

appello a concetti derivanti dell' esperienza psichica, per spiegare l' esperienza medesima; e nell' uno e nell' altro caso si pone di fronte ai fatti di coscienza una ipotetica legge che dovrebbe spiegare il loro coordinarsi nell' unità dell' autoecoscienza. Fichte e Schelling nascondono, sotto un formalismo deduttivo, il carattere indubbiamente induttivo dell' affermazione di questa legge; ma questo non vuol dire che la loro legge abbia un valore esplicativo superiore a quella di Maine de Biran: vuol dire invece, soltanto, che nell' uno come nell' altro caso la dimostrazione del valore della categoria dipende strettamente dall' osservazione dei fatti di coscienza e postula quindi dall' esperienza. Ma allorchè si passa dalla dimostrazione al concetto della categoria, allora si rivela fra le due concezioni una differenza grandissima; nè basta a nasconderla il fatto che le categorie fichtiane si traggono dalle varie fasi del movimento che va dall' Io puro all' Io empirico, con un procedimento che non differisce molto da quello che Maine de Biran chiama riflessione. Questo modo di giungere alla determinazione delle categorie si spiega col fondo psicologistico persistente in Fichte; ma non toglie nulla al carattere che ha nella mente di questo filosofo la categoria: che è attività condizionante la coscienza ed oggettivante la sensazione; attività, funzione, sintesi, e non prodotto di riflessione. La categoria di Fichte deve essere, se mai, paragonata all' *effort* di Maine de Biran – e non alle sue nozioni riflessive.

Tutto sommato, riesce difficile assegnare a Maine de Biran la posizione che gli compete nello svolgimento della filosofia moderna. La interpretazione gnoseologica ch' egli stesso dà del proprio pensiero, costringe a collocarlo fra quei filosofi che vedono nella categoria piuttosto un concetto astratto riflettente posizioni fondamentali del pensiero, che non fra quelli che vedono in essa una funzione formale indispensabile perchè si costituisca la coscienza dell' io e del mondo. Ma il suo pensiero, sopratutto se non si rimane nei limiti dello studio delle categorie, è suscettibile di una interpretazione superiore, che lo avvicina grandemente a Kant, e più ai suoi successori, e che permette di liberarlo in buona misura dall' associazione di quei concetti e di quelle indagini particolari che al suo autore parvero indispensabili per esprimerlo.

Una differenza, fin qui poco notata, fra la prima posizione dell' Io di Fichte, e l' attività originaria di Maine de

Biran sta in questo: che la prima ha un valore universale e formale, mentre la seconda ha un valore, per un certo senso formale, ma per un altro individuale. Nell'affermazione iniziale di questa volontà c'è, indubbiamente, la forma dell'autocoscienza, ma c'è altresì la Persona. (Si consideri a questo proposito la nozione riflessiva della *libertà*). La vita logica dello spirito viene in tal modo ricollegata alla sua vita morale; e questo legame è più stretto e più essenziale di quello che serve a Fichte per conferire una giustificazione etica al movimento dialettico dell'Io. Si può dire che la tavola delle nozioni riflessive di Maine de Biran dovrebbe culminare — per esprimere perfettamente la filosofia alla quale appartiene — nella categoria della Personalità.

Le possibilità di un'interpretazione critica di Maine de Biran, sono documentate dal tentativo filosofico, da lui derivato, di Ravaisson. La sintesi di Fichte e di Maine de Biran trovasi in Renouvier. Noi abbiamo trattato delle categorie di Maine de Biran in questo capitolo, per la forma che questo filosofo ha dato alle sue concezioni e per il senso nel quale le ha credute unicamente interpretabili: ma soggiungiamo che il suo pensiero è singolare la storia della filosofia europea, e che la deficienza del suo concetto della categoria non basta ad escluder'lo dalla corrente centrale della speculazione moderna.

3. Accanto alle teorie che considerano la categoria come un'astrazione cui si giunge riflettendo sui processi psichici reali, bisogna collocare quelle teorie che vedono nella categoria un dato fra dati: ad esse abbiamo già fatto allusione in sul principio di questa esposizione. A questo modo di considerare le categorie ha aderito, nel secolo decimonono, una filosofia che non può certo ridursi ad un realismo ingenuo, ma che invece rappresenta la forma d'empirismo maggiormente elaborata che ci presenti la storia del pensiero: un empirismo che tenta di assorbire e di trasformare tutto l'essenziale della speculazione kantiana e postkantiana. Vogliamo parlare della filosofia dell'immanenza, quale si trova esposta nelle opere dello Schuppe, e dello Schubert-Soldern [1]. In

---

(1) Dello Schuppe si consultino queste due opere: *Erkenntnistheoretische Logik*, Bonn, Weber 1878, e *Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik*, Berlin Gaertner, 1894. Dello Schubert-Soldern si può consultare l'opera: *Grundriss der Erkenntnisstheorie*.

quanto però si riferiscono alla dottrina delle categorie, le teorie immanentiste, non solo non assorbono e non superano le vedute kantiane e postkantiane, ma invece le contraddicono radicalmente; — sebbene la contraddizione sia alquanto nascosta dalla raffinata elaborazione con la quale ci vengono presentate. Ci limiteremo ad esporre il punto di vista dello Schuppe intorno alle categorie senza entrare in molti particolari: non potendosene svolgere tutto il pensiero che si riferisce a questo argomento senza coinvolgere una esposizione sistematica della filosofia dell' immanenza.

La concezione immanentista delle categorie è una necessaria conseguenza col modo nel quale lo Schuppe, ed i filosofi che a lui si avvicinano, concepiscono i fatti psichici e la formazione della coscienza dell'io. I contenuti rappresentativi della coscienza non debbono, secondo questi pensatori, essere considerati — nè come copie di oggetti ad essi corrispondenti, nè come apparenze di realtà che li trascendano, nè come elementi sensitivi immediati che appariscano quali oggetti di coscienza in seguito all'azione di un fattore aprioristico della conoscenza — della categoria intesa nel senso kantiano. Quei contenuti rappresentativi sono essi stessi gli oggetti della nostra coscienza; ed il riferimento ad una realtà fissa e stabile, che contengono in sè, deve spiegarsi pensando ch' essi sono di natura oggettiva e non hanno perciò bisogno di relazioni, di substrati, o di attività a loro estranee, per ottenere quel carattere di stabilità che noi attribuiamo agli oggetti a cui li riferiamo. I contenuti rappresentativi sono gli oggetti medesimi della nostra coscienza: concepiti in tal modo essi ci permettono di mantenere l'interpretazione idealistica del dato sensibile, e di spiegare il fatto della conoscenza, senza cadere nel soggettivismo da un lato e nell' aprioriSmo dall'altro. L'io risulta dall' interferenza di più rappresentazioni; esso deriva dall'elemento di coscienza che è comune alle rappresentazioni medesime. Nell' incontro non si crea nulla che non sia già negli elementi componenti, poichè le rappresentazioni sono fatti coscienti: sono i fatti coscienti che ciascuno riconosce in sè stesso e nei quali ad un termine vi è l' oggetto (che ne è il contenuto) ed all' altro vi è la coscienza dell' oggetto. Allorchè varie rappresentazioni interferiscono, l' elemento cosciente che è in ciascuna diventa l' elemento comune che tutte le riunisce; poichè mentre dall'incontro deriva un ac-

crescimento del contenuto obbiettivo, nessun cambiamento ne risulta per la coscienza di quel contenuto, che non varia a causa del suo arricchimento. La coscienza unitaria di più rappresentazioni interferenti fra loro, costituisce l'io. Questa genesi dell'io ci permette di intendere il perchè dell'identità degli oggetti che si presentano alle varie coscienze individuali. Dall'identità stabilita fra contenuto rappresentativo ed oggetto deriva che, quando un medesimo oggetto si presenta a due coscienze diverse, non dobbiamo ritenere che quel l'oggetto apparisca nei due casi per mezzo di due rappresentazioni distinte, bensì che esso partecipi direttamente, ed in pari tempo, alle due coscienze, costituendo in ciascuna di esse un contenuto rappresentativo. Due coscienze individuali coincidono in quanto contengono i medesimi oggetti e differiscono in quanto si estendono ad oggetti che sono propri a ciascuna. L'oggettività è propria delle rappresentazioni comuni a più coscienze; e spiega il ripetersi costante delle medesime conoscenze intuitive in coscienze individuali distinte. La coscienza che si riferisce agli oggetti comuni a tutte le coscienze individuali è chiamata dallo Schuppe coscienza generica: essa è il fondamento sul quale riposa la nostra percezione della realtà.

La logica di questa filosofia, che considera la coscienza in funzione del suo contenuto, ed il soggetto in funzione dell'oggetto, non le consentirebbe di attribuire all'io un'attività che avesse una qualsiasi parte nel determinare la costituzione del reale. L'io, concepito alla maniera degli immanentisti, non può essere che il luogo comune di più oggetti, il teatro su cui si svolge lo spettacolo della vita individuale: esso trova dinnanzi a sè tutto dato, nè ha bisogno di produrre alcunchè per introdurre nella realtà un qualsiasi elemento che le sia essenziale. Ciò che è dato può dividersi in due classi: i contenuti rappresentativi, ed i rapporti che collegano questi contenuti fra loro. I rapporti sono dati come i contenuti; essi generano fra i contenuti delle connessioni e delle successioni che noi riconosciamo nell'esperienza, senza aver nessuna parte nella loro costituzione: sono le cose e i fatti. Tra questi rapporti, i quali si possono distinguere in varie classi che vanno dal concreto all'astratto, i più generali sono le categorie. Ma anche le categorie sono date insieme ai contenuti: anzi l'esser date le categorie fa sì che i contenuti

particolari s'aggruppino in un dato più comprensivo, originando la più comprensiva rappresentazione del mondo ed il fatto, ad essa correlativo, della coscienza dell'io. La conoscenza intellettuale, lungi dall'essere un'attività determinante in qualche modo la nostra percezione del reale, sorge invece in conseguenza dei rapporti che esistono fra contenuti reali: peraltro è anche vero che non è possibile riconoscere quei contenuti e quei rapporti come dati, senza in pari tempo riconoscere che essi sono dati per l'io che se li rappresenta e se li appropria. (1) Le categorie sono dunque dati fra i dati; esse non conferiscono obbiettività agli altri dati, perchè tutti i dati sono ugualmente obbiettivi: così le categorie, come gli oggetti delle nostre rappresentazioni. Il dato, come tale, contiene tutte le determinazioni dell'identità e della dipendenza, che le categorie esprimono astrattamente. Ora, per lo Schuppe, le stesse astrazioni sono dati; dati che risultano da particolari disposizioni reciproche dei dati concreti. Le categorie sono determinazioni generalissime del dato, che si rivelano immediatamente alla coscienza, che in un certo modo la condizionano; e la condizionano perchè la coscienza, che è correlativa ai contenuti rappresentativi, non può far altro che registrare le loro particolarità, e sopratutto le loro particolarità più comuni e più costanti. Si potrebbe dire, in un certo senso che le categorie costituiscono l'a priori delle coscienze individuali. Ma non sono certo l'a priori della coscienza generica; ed in ogni caso non sono l'a priori nel senso formale, poichè esse stesse costituiscono un contenuto di coscienza che noi percepiamo ad ogni istante.

La dottrina delle categorie abbraccia una zona troppo ristretta del sistema filosofico dello Schuppe perchè si possa discuterla senza coinvolgere la discussione di tutta la filosofia dell'immanenza. Osserveremo qui soltanto che, mentre la filosofia dell'immanenza è indubbiamente, — considerata nel suo insieme — un forte tentativo di trascrizione dell'idealismo assoluto in termini di empirismo, fatto non già per lo stimolo di una virtuosità speculativa, ma per rispondere ad

(1) Questa correlazione è molto bene espressa dallo Schuppe con questa formola: « *Kein Wissen von anderem ohne Wissen von sich, kein Wissen von sich ohne Wissen von anderem* ». Grundriss, pag. 21.

esigenze reali di problemi che l'idealismo assoluto lasciò insoluti; essa però, di fronte al problema della categoria, rivela la propria essenziale debolezza. Lasciando in disparte l'identificazione fra oggetto e contenuto rappresentativo — che riguarda il problema della conoscenza sensibile — certo è che la successiva identificazione fra la rappresentazione e la percezione, e la riduzione dell'elemento logico della conoscenza al dato, si urtano contro difficoltà che non crediamo superabili: nè l'elegante acutezza del pensiero dello Schuppe ha potuta superarle. La stessa attività logica si rivela continuamente alla coscienza per mezzo dei rapporti ch'essa si introduce fra cose e fra fatti, — rapporti che noi cogliamo entro fatti psichici dati —; ma questo non vuol dire ch'essa si esaurisca in quei dati; non vuol dire sopratutto, che quei dati non siano prodotti. L'analisi delle sensazioni ci rivela una serie indefinita di sintesi: ora è ben vero che quelle sintesi ci appariscono date allorchè le scopriamo mediante l'analisi; ma è altresì vero che il loro esserci postula una loro produzione antecedente; produzione che, nel suo farsi, non è data, e che si deve ricondurre necessariamente ad un'attività. Quale carattere dovremo assegnare a questa attività? Questo problema potrà essere discusso: ma esso è al di là della filosofia dell'immanenza. Kant e la filosofia idealista lo hanno risoluto affermando che quell'attività è attività dello spirito: e le ricerche più fruttuose e più concludenti che in seguito si sono fatte su questo argomento, hanno accettato questa veduta, come quella che ha permesso già di risolvere vari problemi importantissimi della gnoseologia, e che costituisce il miglior punto di partenza per chi voglia risolvere gli altri che sono, fin qui, rimasti insoluti.

IV. - Realismo e neocriticismo.

1. In Rosmini [1] si trova una elaborazione originale del concetto che la conoscenza è sintesi, e che nella sintesi la categoria esercita una funzione obbiettivante. L'idea del predicato deve preesistere, nel nostro spirito, all'atto giudicativo per mezzo del quale noi l'attribuiamo all'idea del soggetto: se

[1] Il Rosmini ha dedicato un opera speciale allo studio delle categorie, ma la sostanza del suo pensiero trovasi già nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*.

non preesistesse, il giudizio non sarebbe possibile. Il predicato, adunque, considerato in generale, deve preesistere nello spirito a quell'attività donde nasce la conoscenza, affinchè la sensazione possa venir trasformata in percezione. Ma è possibile parlare di un « predicato » in generale? Lo studio della conoscenza ci fa constatare l'esistenza di innumerevoli predicati, e ci permette di distribuirli in numerose classi. Si tratta di vedere se tutti questi predicati abbiano a loro volta un carattere, un predicato comune: se vi sia cioè un predicato di tutti i predicati, un'idea universale la quale si possa attribuire a tutti i possibili soggetti di giudizio. Rosmini risolve affermativamente questo dubbio: per lui un predicato universale esiste, ed è l'idea dell'essere. Questa idea ha, in Rosmini, a un dipresso la medesima funzione che hanno le categorie in Kant. Nel giudizio l'idea dell'essere opera una sintesi, agendo sull'impressione dei sensi che costituisce il puro dato immediato, e conferendo ad essa il carattere obbiettivo. Abbiamo la categoria invece delle categorie; ma per entrambi i filosofi una forma puramente ideale conferisce l'obbiettività e l'unità alla materia della sensibilità pura.

Senonchè l'affermazione di Rosmini che attribuisce alla idea dell'essere questa funzione essenzialissima nella creazione del mondo della conoscenza, si fonda, fin qui, sul puro intuito, e non su di una dimostrazione. Nel caso concreto, i giudizi ci presentano, come abbiamo detto, numerosissimi predicati, e non un predicato unico ed universale. L'idea del Rosmini apparirebbe dimostrata, qualora si potesse rendere evidente che tutti i predicati particolari derivano in qualche modo dall'idea dell'essere. Come si vede facilmente, sorge per la dottrina di Rosmini la medesima esigenza che abbiamo visto sorgere per quella di Kant: l'esigenza di quella operazione che, con linguaggio kantiano, possiamo chiamare la deduzione trascendentale delle categorie. Infatti i predicati che si ritrovano nei giudizi possono essere raccolti sotto tante idee di qualità generali, che sono per l'appunto le categorie. Ricavare quindi i predicati dall'idea dell'essere, equivale a ricavare da quella idea le categorie. Per effettuare questa deduzione bisogna considerare l'idea dell'essere, non in sè stessa, ma nell'attività sintetica che essa esercita sulla sensazione: da questa considerazione apparirà che le idee generali corrispondono a vari gradi, a vari modi, dell'attività

sintetica dell'idea universale, in quanto questa si determina in diverso modo di fronte ai vari contenuti rappresentativi. Il Rosmini ritrova così i concetti di sostanza, di causa, di realtà, di modalità, etc.

La dottrina delle categorie del Rosmini presenta un alto interesse speculativo; giacchè essa raccoglie in sè molto di quello che può considerarsi acquisito definitivamente al pensiero filosofico per opera di Kant e del successivo idealismo, ed è al tempo istesso un tentativo di evitare gli errori nei quali cadde la filosofia in Germania, e di risolvere i problemi da questa lasciati insoluti. È da notare, innanzi tutto, l'atteggiamento originale del pensiero del Rosmini di fronte a quei concetti che, durante tutta la storia della filosofia, sono stati considerati come categorie; e che rimasero categorie anche per il criticismo e per l'idealismo. Per Rosmini essi sono niente altro che idee generali, risultanti dalla combinazione della categoria e della sensazione. La categoria è una sola: è l'essere – l'idea che rende possibile la percezione della realtà. Questa veduta semplice e netta, permette a Rosmini di risolvere il problema della categoria seguendo una sua via propria, che è intermedia fra quella di Kant e quella di Hegel. Come Kant, egli dimostra la verità della categoria mediante una specie di deduzione trascendentale · poichè non è certo per via di deduzione logica che dall'idea dell'essere si discende alle idee generali, alle pseudo-categorie. Come Hegel invece egli trae giù la sintesi a priori dalla regione astratta ed irreale dell'appercezione trascendentale, e la colloca nel pensiero: sia pure in una sommità del pensiero, dove non ritroviamo che un'idea semplicissima. Ma poi differisce tanto da Kant quanto da Hegel su punti essenziali: da Kant, perchè ammette una sola funzione sintetica del molteplice sensitivo dalla qual cosa deriva poi il suo rigetto delle parecchie categorie kantiane; da Hegel perchè il pensiero che per Rosmini realizza la sintesi a priori, è semplice nella sua universalità, e non ammette in sè il movimento dialettico. Quest'ultima differenza deve apparire naturale, quando si consideri che tutti i concetti che per Kant e per Hegel sono categorie - e cioè pura attività spirituale – secondo Rosmini, sono sintesi di pensiero e di sensazione. Il pensiero è, per Rosmini attività che si rispecchia in una idea semplice ad universale; e nella sua semplicità non può

darsi alcuna variazione. Hegel, invece, attribuisce al pensiero quelle determinazioni concettuali che Rosmini pone in relazione col dato sensibile: e perciò, trovando nel pensiero la varietà, afferma in questa varietà l'unità della sintesi, collegando fra loro le determinazioni varie del pensiero in tal modo, da mostrarle inessenziali di fronte all'attività sintetica che tutte le percorre. Ma per Rosmini, come per Hegel, la sintesi a priori è pensiero formativo: ed in questa concezione il filosofo italiano si mostra all'altezza della più audace speculazione dei tempi moderni.

2. Fra le opposte affermazioni di Hegel, che vede nella categoria l'origine della rappresentazione concreta, e di Herbart, che vede nei rapporti di costanza che si stabiliscono, per legge meccanica, fra le rappresentazioni, l'origine delle categorie, rimane insoluto il problema del rapporto fra le categorie e l'intuizione. Una cosa è certa: che l'elemento intuitivo è saldato sinteticamente con la forma logica, e che pertanto esso può essere pensato in relazioni logiche. Ma questo modo di considerarlo ammette posizioni estreme: da Kant, che colloca l'origine dell'intuizione fuori della conoscenza ad Hegel che colloca l'intuizione dentro il pensiero. Occorre perciò determinare in qual modo la categoria operi la sintesi del soggetto e dell'oggetto; e se la sua funzione di sintesi e di obbiettivazione dipenda da una qualità formale del pensiero, o se invece essa non significhi che il pensiero contiene già in sè l'oggetto nella sua particolarità intuitiva. La spiegazione psicologica dell'origine delle categorie, non soltanto non basta per chiarirne il valore conoscitivo, ma non determina nemmeno in modo soddisfacente che cosa sia l'intuizione in quanto essa non si riduce al pensiero: poichè la ricettività delle impressioni – osserva TRENDELENBURG [1] – che viene presupposta in quella teoria, è il segno di un attività più profonda di cui bisogna determinare il carattere. Trendelenburg si propone di guardare in fondo, così alla ricettività delle impressioni, come all'attività che produce le categorie: giacchè la cate

[1] La dottrina delle categorie del Trendelenburg si trova nelle *Logische Untersuchungen* - nella sez. VII (Le categorie del movimento), nella sez. IX (le categorie della Finalità), e nella sez XI (Le categorie modali). - La dottrina è riassunta in breve, dallo stesso Trendelenburg, nel paragrafo 24 della sua *Geschichte der Kategorienlehre*.

goria è nel soggetto, ma domina l'oggetto, e bisogna perciò spiegare da che cosa le venga il suo carattere sintetico, che unifica il pensiero ed il mondo reale nel fatto della conoscenza. Questo fatto può essere spiegato soltanto se si dimostra che la categoria partecipa così del soggetto, come dell'oggetto; che essa è attività che noi afferriamo in noi stessi, ma che ha pure in sè valore transubbiettivo. Posto così il problema, Trendelenburg lo risolve elaborando una teoria delle categorie, la quale, come ha bene osservato lo Spaventa non può considerarsi antitetica al pensiero di Hegel, sebbene contro la dialettica abbia polemizzato il suo Autore, spesso e volentieri. Ma egli riconobbe nella Logica di Hegel la concezione più vasta e più acuta del problema delle categorie, vide il grande vantaggio della veduta hegeliana secondo la quale le categorie sono determinazioni comuni del pensiero e dell'essere, e si propose di rendere questa veduta più salda e più coerente, cercando di scoprire la radice comune ed entrambi (al pensiero ed all'essere) - mentre in Hegel egli avvertiva una violenza speculativa che attribuiva all'essere le determinazioni del pensiero, e solo in questo modo giungeva a far sì che queste determinazioni unilaterali apparissero quali determinazioni comuni. La posizione di Trendelenburg di fronte ad Hegel, ha qualche somiglianza con quella di Schelling di fronte a Fichte: tanto Trendelenburg quanto Schelling ricercano, infatti, un principio comune dell'essere e del pensiero, onde sfuggire al subbiettivismo logico ch'essi scorgono nei loro predecessori. Il principio al quale Trendelenburg giunge, attraverso a questa ricerca, è il movimento [1]. Ma esponiamo in breve la sua dottrina.

Innanzi tutto è necessario, secondo Trendelenburg, distinguere le categorie reali dalle categorie modali: le prime sono i concetti fondamentali mediante i quali noi comprendiamo le cose, mentre le seconde sono i concetti fondamentali che sorgono con l'atto del conoscere e che ne esprimono le relazioni e i gradi. Le categorie reali devono essere esaminate prima di quelle modali, in quanto il pensiero è intento alle cose, le quali sono dunque il presupposto del pensiero. Ora, se il pensiero

---

[1] Le sezioni delle *Logische Untersuchungen* nelle quali si tratta delle categorie devono essere completate con le sez. III, IV, V e VI, nelle quali si tratta del concetto del movimento.

non è chiuso in sè stesso, se esso coglie qualcosa al di là delle proprie immagini, se cioè una conoscenza si dà, deve il pensiero contenere in sè un elemento, un fondamento, che sia comune anche alle cose. Questo comune fondamento è il movimento costruttivo. A questo risultato si giunge studiando le determinazioni del movimento, ed osservando ch' esse costituiscono le categorie reali e quelle modali, ed assicurano perciò il carattere dell' obbiettività alla conoscenza. La presenza del movimento nello spirito e nelle cose spiega perchè lo spirito sia ricettivo dello stimolo proveniente dalle cose, ed accolga queste nell' intuizione; e spiega pure l'intima, necessaria connessione fra intuizione e pensiero, senza ridurre questi due termini l'uno all'altro, nè dedurre l'uno dall'altro. Il movimento produce immediatamente le determinazioni della figura e del numero, dello spazio e del tempo; e perciò può chiamarsi movimento produttivo: i suoi prodotti, afferrati dall'intelletto, sono le categorie. Il movimento produttivo non dipende dall' esperienza, ma al contrario la rende possibile È, se si vuole, pensiero puro, ma non è pensiero astrattamente separato dall' immagine poichè contiene in sè il principio dell' intuizione. I concetti che si fondano su di esso possiedono quindi un carattere intuitivo, il che fa sì che non vi sia bisogno di alcuno schematismo per applicarli all' esperienza.

Il movimento produttivo si dimostra, come *principium essendi et cognoscendi*, col trarre da esso tutte le categorie. Intanto le forme intuitive del tempo e dello spazio ne scaturiscono immediatamente, poichè il movimento è la loro sintesi. Ma questa sua attività produttrice, che si rivela immediatamente, costituisce il tipo dell'attività causale e giustifica il concetto di causa. Il movimento costruttivo può, col numero e con la figura, determinare e delimitare un tutto chiuso e finito in sè; e di qui sorge il concetto di sostanza. Il modo della produzione da origine alla categoria della forma (in senso generalissimo); ed in quanto questa determina la sostanza, la collega a movimenti peculiari, e fa sì che essa offra un addentellato alla causalità, si ha una nuova relazione che si esprime con la qualità. Dal movimento permanente risultano la quantità, la misurabilità e la massa. L'inerenza e la reciprocità derivano dai rapporti vari che si stabiliscono fra la sostanza e la qualità. — Tutte queste categorie sono costruzioni del movimento, determinazioni fissate della sua attività; e come

tali hanno un carattere di necessità, che ci è reso evidente dal caso della matematica, nella quale i prodotti dello spirito non trovano corrispondenza nella realtà empirica. Ma, sebbene non siano date nell'esperienza, tuttavia non sono esse grandezze immaginarie, sì bene concetti in pari tempo soggettivi ed oggettivi, validi per il pensiero e per le cose. Le categorie matematiche vengono realizzate nel mondo materiale; esse rimangono identiche a sè medesime, ma si aggiunge loro un elemento peculiare, dato dal senso, il quale fa sì, ad es., che il tutto chiuso e finito, determinato dal numero e dalla figura, diventi la sostanza materiale, che le qualità determinate dalla forma si trasformino in forze — e così via.

Le categorie reali sono distinte da Trendelenburg in due classi: categorie del movimento e categorie della finalità. Il concetto del fine si ritrova nella direzione cosciente del movimento costruttivo (nel movimento in quanto è al fondo del pensiero); esso trae valore e significato dal campo dell'attività umana, ma è poi riconoscibile anche nella natura. Il fine, inserendosi nell'organismo delle categorie derivate dal movimento, innalza queste a sè stesso, provocando in esse un superiore adattamento; una trasformazione in vista di una più elevata applicazione. Così. per es., la causa agente, sotto la determinazione della finalità, si trasforma in mezzo e la sostanza in meccanismo ovvero organismo: in generale può dirsi che le categorie fisiche si trasformino in categorie organiche. Ma con ciò non si esaurisce la funzione esercitata dalla finalità nel sistema dei concetti fondamentali; giacchè essa accompagna tutto lo svolgimento soggettivo del movimento, che passa dalla sfera organica in quella etica, e poi da quella etica in quella metafisica. Si tratta sempre di una trascrizione delle categorie su di un livello superiore: il loro contenuto resta sostanzialmente immutato, ma si apre a comprendere diversi ordini di realtà. Così le categorie organiche si trasformano in categorie etiche, e le categorie etiche (corrispondenti, per la maggior parte, alle virtù) in categorie assolute. La trasformazione in categorie assolute risponde al concetto di un fine assoluto, e si effettua mediante l'eliminazione di ogni condizionalità dal loro contenuto; eliminazione la quale presenta spesso difficoltà logiche non facili a superarsi. Una idea di quest'ultima trasformazione si può avere pensando ai concetti di causa e di sostanza: il primo,

nella sfera assoluta, diventa la *causa sui*, mentre nella sostanza bisogna abolire l'idea di un limite che è essenziale a questo concetto nei suoi gradi antecedenti.

Le categorie modali riflettono, come si è detto, l'atto del conoscere; ed il loro fondamento si ritrova allorchè si prende il conoscere stesso in esame. Nell'atto conoscitivo abbiamo, di fronte, il pensiero e la cosa – il pensiero che conosce la cosa, che l'apprende cioè in quanto è come è, e che poi cerca di rendersi ragione del perchè essa sia divenuta tale quale gli appare. Allorchè il pensiero afferra tutte le ragioni e le condizioni che rendono la cosa tale quale essa appare, esso realizza la cosa medesima come necessariamente tale; — quando invece di tali ragioni alcune ne conosce e ne ignora altre, esso è portato ad aggiungere a quelle che gli son note altre che le completino e che spieghino come la cosa sia tale quale appare: alle ragioni certe, le ragioni possibili. Sorgono così le categorie della necessità e della possibilità. L'esistenza reale può essere concepita come una integrazione della possibilità: il suo concetto sorge allorchè si verificano tutte le possibilità per la produzione di una cosa, meno un'unica ultima possibilità che manca, e che fa che la cosa non esista. Se questa possibilità che manca si aggiunge alle altre, la cosa viene ad acquistare un'esistenza reale.

La dottrina di Trendelenburg è certo una delle concezioni più mature del sistema delle categorie, elaborata con perfetta consapevolezza del carattere e della difficoltà del problema e tenendo conto di tutto lo svolgimento del pensiero filosofico dai Greci ad Hegel. Questo, sopratutto, è presente nell'opera del pensatore che impiegò tanto zelo nel dimostrare l'inconsistenza della dialettica. Non vi è, però, nel pensiero di Trendelenburg sulle categorie, nulla che contraddica alla sua critica della dialettica: poichè da Hegel egli desume le esigenze di una speculazione matura e raffinata: e non già il metodo logico e le soluzioni. L'aver posto una medesima attività dietro le cose e dietro il pensiero, lo pone nella necessità di seguire le determinazioni di questa attività nei vari gradi della realtà, e cioè di accompagnare questa realtà fino al suo fine ultimo, dimostrando come ad essa si adattino di continuo le categorie derivate dal movimento costruttivo. Ci troviamo così di fronte ad un progresso di concetti che accompagnano gradualmente il reale: la qual cosa può richia-

mare di nuovo il sistema hegeliano. In Trendelenburg, però, si tratta di un progresso effettivo accompagnato dal pensiero; un progresso che è incontrovertibile, poichè, giunto nella sfera assoluta esso perde il contatto con gli elementi caratteristici delle sfere inferiori, sicchè queste non possono più essere ritrovate mediante regresso o deduzione dalla sfera assoluta. In Hegel trattasi in verità di un progresso della stessa natura; ma esso è nascosto e dissimulato dallo svolgimento dialettico, il quale fa sì che nel suo sistema questo movimento possa essere considerato al tempo stesso come progressione e come deduzione. Perciò, se qui v'è contraddizione, essa trovasi in Hegel e non in Trendelenburg (1).

Ma il lato debole di questa dottrina sta nel concetto che le serve di base; e cioè nel concetto del movimento costruttivo. Che questo concetto rappresenti l'attività comune al pensiero ed alle cose è una tesi la quale, anche appoggiata, com'è nel Trendelenburg, ad un vasto esame dei concetti che esprimono tutta la realtà, rimane indimostrata (2). Poichè, anzitutto, il movimento è un concetto fra concetti; un concetto che — meglio assai del divenire hegeliano — ci proviene dall'esperienza: e sia pure dall'esperienza più larga, che noi abbiamo, della realtà. L'analisi delle sensazioni e dei processi conoscitivi ci mostra, certo, dietro le loro diverse apparenze un'attività; ma questa attività può essere concepita in sè medesima (come in Fichte) e non v'è nulla che giustifichi la sua identificazione col movimento. È vero: il movimento è attività nelle cose; e per spiegare la categoria bisogna appunto trovare un'attività che sia comune al pensiero ed alle cose. Ma questa esigenza non ci autorizza a porre un segno di uguaglianza fra questi due termini: attività (che ritroviamo nella conoscenza) e movimento (che ritroviamo nell'esperienza del mondo) Chi pone l'uguaglianza, crea col pensiero un'entità ideale e indeterminata, che non è nè attività spirituale, nè

---

(1) Deve però essere notato che la dialettica di Hegel implica come categoria fondamentale, la Relazione, mentre il movimento di Trendelenburg implica l'Essere· e questo fa sì che la posizione di Hegel, sebbene insidiata dalla contraddizione, sia in sè stessa solida e più moderna di quella del suo critico.

(2) Si confronti il concetto del movimento costruttivo con la volontà tendente ad un fine (amore) assunta come principio esplicativo della coscienza e della sostanza dal Ravaisson — il quale rimise in onore in Francia, come Trendelenburg in Germania, lo studio di Aristotile

movimento; ma è radice dell'uno e dell'altro. Questo significa riconoscere ancora l'esigenza, ma non già soddisfarla. E perciò la pretesa del Trendelenburg di aver rinvenuto il principio comune del pensiero e dell'intuizione risulta, in ultima analisi infondata; e l'interesse della sua dottrina risiede sopratutto nel fatto che essa ci fornisce l'esempio di una vasta, progressiva concezione logica della realtà, tentata dopo Hegel con piena indipendenza dal metodo dialettico di questi. Le « Ricerche logiche » del Trendelenburg conservano perciò, ancora oggi, il loro valore critico e la loro suggestività.

Un'altra concezione delle categorie che, come quella del Trendelenburg, pretende di raggiungere e di determinare la sorgente comune del pensiero e dell'essere, è quella di E. von HARTMANN, (1) — il quale muove ad Hegel le critica ch'egli concepisce le categorie come pure determinazioni logiche, senza tener presente la necessità di determinare i rapporti fra il logico e il non logico. Ritorna in tal modo il problema intorno al quale si è affaticato il Trendelenburg; e sembra all'Hartmann di poterlo risolvere, assegnando alle categorie, un valore in pari tempo subbiettivo, obbiettivo e metafisico; mostrando cioè l'attività sintetica, che nel pensiero si rivela come funzione categorica, dietro tutti i gradi e le forme della realtà. Questa, secondo l'Hartmann, si può dividere in tre sfere: quella soggettiva ideale, quella oggettiva reale, e quella metafisica; la prima corrispondente allo spirito cosciente, la seconda alla natura, la terza allo spirito incosciente. Le categorie si possono distinguere in quelle che sono applicabili a tutte e tre le sfere, ed in quelle che hanno un campo di applicazione più ristretto. Una categoria è « una funzione intellettuale incosciente, di determinata maniera, oppure una incosciente determinazione logica che pone una relazione determinata » (2). In quanto queste funzioni incoscienti penetrano nella sfera soggettiva ideale esse vi determinano particolari contenuti di coscienza che poi, per riflessione e per astrazione, vengono afferrati come concetti categorici. Il carattere di funzioni incoscienti dà alle categorie un valore in pari tempo oggettivo e sogget-

(1) E. von HARTMANN. *Kategorienlehre*. Leipzig Haacke, 1896.
(2) *Kategorienlehre*, p. VII.

tivo; perchè, per Hartmann, l'incosciente è il fondo comune della natura e dello spirito.

Nella teoria dell'Hartmann possiamo vedere una delle ultime trasformazioni subite dall'idealismo di un Fichte o di uno Schelling nella filosofia moderna. L'Incosciente di questo filosofo vale l'Assoluto di Schelling, o il Movimento di Trendelenburg: altrettanti nomi che si danno ad un principio che non si giunge in realtà a determinare, ma di cui, in modo dogmatico, si afferma l'esigenza. Si può anzi dire che i concetti di cui Hartmann si serve per affermare questa esigenza, sono fra i più contradditori e fra i più atti a fare intendere come la via da lui seguita non conduca ad un risultato utile. Come si può persistere, dopo i tentativi non riusciti di Fichte e di Schelling, nel parlare di « funzioni intellettuali incoscienti », o di « incoscienti determinazioni logiche »? Hartmann, allorchè si serve di simili concetti, si riconduce ad una sua concezione metafisica dell'intera realtà. La sua dottrina delle categorie è, in realtà, una vasta trattazione gnoseologico-metafisica, riproducente, in forma più astratta, la filosofia dell'incosciente. (1)

3. Fra i filosofi che, innestandosi alle dottrine svolte nella prima metà del secolo decimono, hanno però affrontato, con autonomia di pensiero, il problema delle categorie considerandolo come un problema non ancora risoluto, e giungendo ad una teoria propria ed originale, il più importante ed il più significativo è certo RENOUVIER. Mentre si può trascurare di seguire le variazioni del concetto di categoria nei vari neo-kantiani tedeschi, senza perciò perdere alcun nuovo elemento essenziale per la soluzione di questo problema, non si potrebbe invece lasciare in disparte la dottrina di Renouvier, ch'è dottrina nuova, e, sopratutto, feconda di ulteriore progresso; sebbene il nome di neocritticismo, col quale è generalmente conosciuta, faccia credere ad un semplice ritorno a Kant - simile a quello che si operò in Germania per opera dello Zeller e del Lange. In verità, il criticismo di Renouvier non gli tolse di concepire conoscenza e realtà in tale modo, che implica non solo Kant, ma anche l'idealismo da lui derivato.

---

(1) Hartmann stesso scrive che la *Kategorienlehre* sta alla *Philosophie des Unbewussten* nel medesimo rapporto in cui la *Logica* di Hegel sta alla sua *Fenomenologia dello spirito*.

e che costituisce, di fronte alla filosofia tedesca, un tentativo di sintesi e di progresso. Quattro punti ci sembrano soprattutto degni di attenzione nella sua dottrina; e cioè: la concezione della relazione come categoria delle categorie, la distinzione della categoria nei momenti logici nei quali può decomporsi, l'introduzione della categoria della Personalità, e la concezione del rapporto fra la categoria e la realtà.

Renouvier si propone di fondare il sistema delle categorie su di un principio generatore unico (1); egli assume come punto di partenza la filosofia di Kant (2), ma intende scoprire la legge generale delle categorie kantiane e ridurle ad unità, senza però pregiudicare in questo tentativo il problema del rapporto fra conoscenza e realtà. Come vedremo, per questo riguardo il suo pensiero differisce notevolmente da quello di un Fichte o di un Hegel. Ma, quando egli afferma che la relazione è la legge generalissima alla quale tutte le categorie sono subordinate, egli trae, si può dire, la conclusione dalle dottrine idealistiche che lo hanno preceduto e la esprime con una formula definitiva. Per giungere ad affermare la Relazione, egli — come Fichte — parte dalla critica del concetto della cosa in sè, che si rivela contraddittorio ed insostenibile: poichè non è possibile affermarlo, e nemmeno pensarlo, fuori d'ogni relazione o col soggetto pensante o con la rappresentazione. Perciò la cosa si identifica col fenomeno; vale a dire con ciò che è relativo. Ne segue che la relatività, essendo la legge suprema dei fenomeni, sarà al tempo stesso

(1) « Ce que demande Hamilton, qu'on généralise le conditionnel comme la seule catégorie de la pensée, et qu'on fasse immédiatement sortir du principe générateur les applications secondaires, c'est ce que j'ai tâché d'exécuter en prenant la relation pour la catégorie universelle, et enumérant les formes diverses qui developpent cette forme commune ». *Logique générale*, Paris, 1875 — Vol. I, p. 227.

(2) « . . je néglige aussi la question, si mal posée, presque oubliée maintenant, de l'*origine des connaissances* (idées innées, idées provenues des sens). Je la néglige, ou plutôt je la resons très-suffisemment en deux mots, suite des considérations précédentes: l'expérience est essentielle à toute répresentation, mais logiquement elle est précédée de ce qui rend l'experience possible, quel que puisse être l'ordre chronologique des phénomènes. Il y aurait contradiction à supposer que l'expérience définit d'une manière complète et radicale celà qui se posé dans la répresentation comme embrassant l'expérience possible, or, on ne saurait nier qu'il en soit ainsi des catégories, thèses générales de *relation*, de *nombre*, de *temps*, de *cause* etc. Cette solution ne diffère pas au fond de celle qu'un philosophe illustre a ainsi resumée *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu — nisi ipse intellectus* ». *Logique générale* vol. I, p. 155.

la determinazione più generale della realtà. Questa non può dunque essere concepita come un assoluto, unico e semplice, ma deve essere concepita come un relativo composto e decomponibile. Segue da ciò che tutto il dato è sintetico, ed è analizzabile. Perciò tutta la nostra conoscenza si esaurisce in questi due processi: la sintesi e l'analisi. L'esame dei fenomeni costituenti l'universo, ci mostra che essi si compongono alla loro volta di fenomeni e si costituiscono elementi di fenomeni superiori; che, dunque ogni fenomeno è un rapporto di rapporti, che insomma l'elemento rappresentativo della nostra conoscenza si ritrova dietro il rappresentato.

La costanza nei rapporti che costituiscono i fenomeni è la legge: ora è scopo della dottrina delle categorie di scoprire le leggi generali della rappresentazione. Queste leggi non si possono scoprire se non per mezzo di un esame dei dati della coscienza, il quale ci permetta di stabilire se vi siano dei rapporti generali, delle sintesi specifiche ultime, sotto le quali possano essere raccolti tutti i fenomeni; e, se vi sono, quali e quante siano queste relazioni. Un tale esame dell'esperienza può chiamarsi Critica generale. Naturalmente il principio di relatività, universalmente valido, ci dice che tutte le relazioni, ulteriormente irriducibili, alle quali la critica generale potrà giungere, non possono essere fuori d'ogni mutuo rapporto, in quanto esse stesse non sono che particolari determinazioni di quella relatività che vale per tutta l'esperienza (1). Vediamo, fin da questo punto, che la ricerca delle categorie è, per Renouvier, empirica: la legge della rappresentazione in generale non può essere in qualche modo dedotta, ma deve essere ricavata dallo studio delle rappresentazioni e dall'esame dei giudizi. Però, le leggi ultime a cui si giunge per mezzo di questo esame, sono leggi correlative, ed esprimibili mediante una sintesi superiore. Le cate

(1) « J'ai dit que la loi plus générale est la *rélation* même, que toutes les lois possibles ne font, en effet, que diversifier. La *rélation* est donc aussi la première des catégories, et nous aurons à reconnaître ce qui lui appartient sous sa forme universelle, c'est à dire ce que les autres lois fondamentales ont de commun entre elles. Ensuite nous devrons parcourir les lois déterminatives de la *rélation*... en procedant du simple au composé, de l'abstrait au concret, et des formes qui se laissent le plus aisément distraire de l'ensemble des représentations, renfermées à peu près qu'elles sont dans toutes, à celle qui au contraire les renferment toutes ». *Logique générale*, vol. I, p. 186.

gorie, che non sono deducibili analiticamente le une dalle altre, devono invece per necessità essere predicate le une delle altre, mediante dei giudizi sintetici a priori. Esse costituiscono in tal modo un sistema unico, che ha la sua legge suprema nella categoria della relazione, e che non può essere logicamente dimostrato, ma che può essere invece mostrato nelle sue connessioni reali col mondo fenomenico. Esse sono le sintesi supreme e irreducibili dei rapporti, donde risulta il fenomeno; sono dunque la legge fondamentale del fenomeno, la condizione del suo prodursi; sono cioè, formali ed a priori.

L'esame dell'esperienza ci mostra nove sintesi irreducibili, nove condizioni generali alle quali essa è legata e subordinata. Le nove categorie di Renouvier sono le seguenti: Relazione, Numero, Posizione, Successione, Qualità, Divenire, Causalità, Finalità e Personalità. Le ultime otto debbono essere concepite come determinazioni della prima; e poichè esse sono relazioni, hanno perciò in sè il carattere di ogni relazione in generale. Questo carattere si può stabilire esaminando la proposizione, che è la forma generale di qualunque rapporto, in quanto si esprime. Un rapporto, adunque, è costituito da una distinzione e da una identificazione. Nella proposizione *A è B* che lo esprime, noi vediamo anzitutto che, perchè relazione possa darsi, occorre che A e B siano posti come distinti. Ma, posti come distinti, la relazione li unisce, poichè afferma l'uno dell'altro, e dice che in A e in B è un qualche cosa di comune. Dunque distinzione e identificazione sono momenti essenziali al rapporto, il quale poi culmina nella determinazione dei due termini, che risultano definiti attraverso i due momenti logici antecedenti. Renouvier dunque concepisce la categoria dialetticamente; ma la sua dialettica esige l'affermazione rigida del principio d'identità che in essa fa una sola cosa col principio di distinzione: infatti la distinzione non è possibile, se i distinti non restano ciascuno identico a sè medesimo. La tesi e la antitesi, che sono implicite nella relazione, si trovano — come afferma l'HAMELIN (1) in un

(1) « . il est clair que, si nous allons d'une thèse positive à une antithèse qui n'en serait que la négation, nous supprimerions dans cette démarche ce que nous viendrions de poser. Il y a progrès par ce que par l'acte d'opposer les deux contraires on élabore un continu ». *Essai sur les éléments principaux de la Représentation*, p. 13.

rapporto che bisogna concepire come opposizione, e non già come contraddizione. La triade logica della tesi, dell'antitesi e della sintesi — intesa in questo senso — si ritrova in tutte le relazioni; in tutte le categorie.

Il numero è categoria perchè esso si ritrova in ogni relazione fenomenica. Un fenomeno deve essere distinto fra gli altri; ed in questa necessaria distinzione abbiamo la tesi dell'unità. Ma ogni fenomeno è composto: ed in ciò è l'antitesi della molteplicità. La sintesi è la totalità, che è l'identificazione di molti distinti: essa esprime che il fenomeno è un'unità decomponibile in parti. Nell'applicazione del numero agli oggetti delle altre categorie si origina la quantità.

La posizione, implica un limite che la determini ed un intervallo che la separi dal limite di altre posizioni date: la sintesi del limite e dell'intervallo è l'estensione.

Nella successione abbiamo determinazioni corrispondenti: ma il limite e l'intervallo si riferiscono al tempo, e la loro sintesi è la durata.

La qualità è, nel rapporto, ciò che si afferma di una data cosa. B è il genere (tesi) di A; A è la differenza (antitesi) di B; la sintesi è la specie. La qualità, in senso ristretto, si contrappone alla quantità e al divenire, ma in senso lato essa può, accanto alla relazione, riferirsi a qualsiasi rapporto. Per es.: nel giudizio sintetico $5 + 7 = 12$ può dirsi che 12 è la qualità della somma $5 + 7$. Dalla categoria della qualità dipende la logica formale. Infatti la dialettica della qualità ci dà, nella tesi un'astrazione, nell'antitesi una generalizzazione e nella sintesi una specificazione. Il concatenamento delle proposizioni aventi in sè questi momenti, può condurre fino al genere supremo.

Nel divenire il principio di identità si annulla; il fenomeno, distinto nella tesi, si identifica nell'antitesi alla sua negazione. Qui il rapporto fra tesi e antitesi è quello di Hegel: la sintesi dei due momenti è il divenire. Ma il divenire di Renouvier è discontinuo, poichè il suo cambiamento può essere racchiuso entro intervalli finiti di tempo. Questo si riconnette alla negazione che fa Renouvier dell'idea dell'infinito attuale, che gli impedisce di concepire un mutamento continuo nel tempo [1].

---

[1] La veduta contraria trovasi in Cohen, *Logik der reinen Erfahrung*.

Nella causalità troviamo la tesi dell'atto, l'antitesi della potenza, e la sintesi della forza. Nel divenire le cose si distinguono in reali ed in possibili; esse si possono concepire non soltanto come date, ma anche come prodotte: ed in quanto prodotte ci appariscono come atti. L'atto futuro ci appare potenzialmente contenuto nei precedenti, perciò la potenza viene rappresentata come intervallo fra atti. La rappresentazione unica con la quale abbracciamo tutto il cambiamento, e nella quale vediamo la potenza tradursi in atto, è la forza.

Nel divenire, se prendiamo a considerare due stati successivi, possiamo concepire il primo come tendente al secondo. Rappresentando insieme i due stati e la loro tendenza, li sintetizziamo nella passione. Abbiamo così i momenti della categoria della finalità; stato (tesi), tendenza (antitesi) e passione (sintesi). Lo stato che tende è il mezzo, lo stato verso cui si tende è il fine.

Le rappresentazioni della forza e della tendenza ci riconducono nell'essere cosciente, in cui sono e di cui esprimono attribuzioni essenziali; e nell'essere cosciente, a cui queste ultime categorie sono più intimamente connesse, si riconducono in pari tempo tutte le categorie, che sono date ed affermate in una coscienza. Giungiamo così all'ultima categoria della Personalità, risultante dai tre momenti dell'io, dal non io e dalla coscienza, che è sintesi dei due primi. In questi momenti si ritrova la distinzione iniziale del rappresentativo (io) e del rappresentato (non-io), la qual cosa ci dice che gli stessi rapporti osservati inizialmente nel fenomeno non possono essere affermati senza che si implichi la Personalità. La Relazione, dunque, è forma generalissima di tutti i rapporti, è categoria delle categorie: ma essa implica la Personalità, (1) che pure in un'altro senso ne dipende. Così le categorie si dispongono in circolo: e dentro questo circolo possono essere attribuite le une alle altre, in vario modo - dando origine ai molti rapporti derivati costituenti i concetti generali della scienza e dell'esperienza. Le scienze che dipendono da una sola categoria si svolgono con metodo analitico.

---

(1) Giova qui richiamare la Dottrina della Scienza, la quale, nel rapporto elementare A — A vede già la posizione dell'Io. Perciò, lo ripetiamo, nel neo criticismo è, non soltanto Kant, ma sono anche Fichte ed Hegel.

quelle che dipendono da più categorie si svolgono con metodo sintetico.

Giunti alla categoria della Personalità, tutti i precedenti rapporti si pongono nella e dalla coscienza: di qui derivano tante sintesi che costituiscono le facoltà. Le relazioni supreme sono poste ed affermate attraverso la coscienza: in questo sta il loro valore reale, la chiave della loro applicabilità universale; ma in questo sta pure la limitazione del loro valore conoscitivo. Esse non possono dare allo spirito una sintesi totale: anzitutto perchè questa sarebbe incompatibile con la legge della relazione, e poi perchè le forme generali dello spirito possono condizionare ma non possono rinchiudere la realtà. Se ciò fosse possibile, le categorie sarebbero dimostrabili logicamente: ed a questo Renouvier ha rinunziato fin dal principio. Il sistema della ragione è, in definitiva, dipendente dalla coscienza individuale, che l'afferma; e che, affermandolo, stabilisce le coordinate stabili alle quali dovrà essere riferito ogni concetto di realtà attuale o possibile. Il sistema delle categorie non può contraddire alla libertà iniziale dell'atto dal quale esso risulta; è, in ultima analisi, un atto di libera credenza. Non potrebbe perciò in nessun caso trasformarsi in un principio da cui potesse dedursi l'essere; perchè l'essere può adattarsi alle determinazioni generali della coscienza, ma non si lascia ricondurre logicamente a nessuna di esse.

La dottrina di Renouvier assorbe in sè la veduta critica di Kant, la concezione della relazione come categoria massima e come sintesi cosciente di Fichte, e la concezione dialettica; ma in questo assorbimento c'è una interpretazione ed una trasformazione. Il criticismo di Renouvier, infatti, respinge il noumeno; e pertanto si trasforma in un idealismo che trova la sua suprema espressione logica nella Relazione. La Relazione, però, che Fichte concepisce come la stessa sintesi cosciente, viene astratta da Renouvier dalla coscienza concreta, e vi viene poi ricondotta attraverso un movimento logico e psicologico che imprime un carattere particolare alle sue categorie. Da questa astrazione e dal successivo ritorno alla coscienza nasce il circolo delle categorie; il loro moto dialettico che è in pari tempo logico e reale: logico in quanto entro ciascuna categoria distingue i suoi tre momenti; reale in quanto riconduce tutte le categorie, per una implicazione

continua, alla loro base cosciente. Così tutte le tesi della filosofia critica ed idealista sono da Renouvier accettate e trasformate.

Ne risulta una dottrina che ci sembra degna, ancor oggi, della più seria attenzione. Renouvier riesce a mantenere intatte le posizioni conquistate dal pensiero dei suoi predecessori, pur senza vincolare l'intuizione al concetto, e senza formalizzare il concetto col farne un principio di deduzione. Perciò, anche se nessuna delle parti di cui si compone il suo sistema possa resistere alla critica, pure la sua attitudine speculativa ci sembra centrale: riassuntiva ed introduttiva a nuovi svolgimenti. Il punto debole della sua dottrina sta nella concezione dell'ultima categoria: la quale non deve essere eliminata – poichè anzi essa introduce la libertà morale fra le determinazioni del pensiero e getta luce sulla dialettica – ma deve essere pensata in modo diverso. Nella Personalità di Renouvier la libertà del pensiero si confonde con l'arbitrio dell'individuo empirico: arbitrio che è impotente a creare le categorie, allo stesso modo e per le stesse ragioni per cui le categorie sono impotenti a creare quello che, nella sfera della conoscenza, è puro arbitrio logico: l'intuizione.

CONCLUSIONE

Le varie dottrine fin qui esposte non esauriscono certo tutto ciò che la riflessione sulle categorie ha prodotto dopo Kant, ma rappresentano indubbiamente le posizioni più notevoli assunte dal pensiero nel corso del secolo decimonono. Si può ora domandare: Attraverso queste posizioni il problema delle categorie quale fu inteso e discusso da Kant, è giunto esso ad una soluzione chiara, dimostrata ed accettata da tutti? Gli appunti mossi via via alle varie vedute, sono sufficienti per permettere di dare a questa domanda una risposta negativa. Molto, indubbiamente, s'è approfondita la conoscenza del problema delle categorie dopo Kant, ed anche dopo Hegel; ma molto ancora resta da fare. Non è possibile respingere in modo assoluto nessuna delle teorie che sono state finora proposte; ma non è nemmeno possibile accettarne qualcuna integralmente. In tutte quante v'è una verità, più o meno implicita, che il pensiero non ha ancora tratto pienamente in luce; e questa verità che è in tutte le teorie, e che tutte quante in un certo senso le convalida. di tutte quante ci fornisce in pari tempo la critica.

Il risultato più certo e più importante di questo periodo speculativo, lo troviamo già in Kant: esso è la concezione della categoria come forma datrice dell' obbiettività e come funzione sintetica *a priori:* donde risultano la distinzione, idealmente assoluta, fra la categoria e la materia del conoscere, e la concezione del dato come prodotto. Contro Kant, però, bisogna ritenere – con Fichte – che la categoria è funzione

spirituale diretta, di cui può stabilirsi la connessione con la attività dell'Io; e - con Hegel - che questa connessione fra l'Io e la sua funzione categorica risiede nel pensiero. Il concetto della categoria si può esprimere dunque con questa proposizione: il pensiero è una sintesi formativa della esperienza. Resta, però, da pensare rigorosamente questa sintesi formativa dell'esperienza: e quando si tratta di far questo, i risultati sicuri incominciano a mancare, e sorge la necessità di determinarli e di completarli per mezzo di una nuova riflessione.

La sintesi deve essere indubbiamente concepita come funzione, e non come giustaposizione di schemi concettuali, preesistenti nello spirito, alla materia della conoscenza (1). Deve essere concepita in tal modo da non esservi possibilità di confonderla con l'idea innata, e da potersi invece assorbire nel suo concetto tutto l'elemento di verità che è nella dottrina platonica secondo la quale ogni conoscenza è un ricordare. Ma le categorie sono concetti; e quando si afferma l'apriorità delle categorie si intende affermare che quei concetti non derivano dall'esperienza. In tal modo può risorgere il concetto che le categorie siano schemi preesistenti all'esperienza; che cioè il conoscere non sia un semplice atto sintetico, ma una combinazione di due elementi: l'uno preesistente nello spirito, l'altro sopravvemente dalla realtà. La concezione dialettica del pensiero si propone di risolvere l'antinomia fra la funzione ed il concetto, dimostrando che la funzione è il concetto (in quanto la funzione è l'atto produttivo dei concetti) e che il concetto è la funzione (in quanto esso si muove e si trasforma in modo da accompagnare la funzione medesima). Ma la dialettica rende impensabile la sintesi formativa del pensiero allorchè le attribuisce la produzione dell'oggetto. Bisogna, dunque, pensare questa sintesi come l'atto con cui il pensiero unifica l'esperienza; atto corrispondente ad una libera determinazione dello spirito (Renouvier), il quale crea l'oggettività

---

(1) Quello che in Kant può far sorgere l'equivoco su questo punto, appare chiarito nella filosofia neokantiana. Cfr Windelband *Vom System der Kategorien*: e Wundt· *System der Philosophie*, 2. ed , p. 210 e seg. *Logik*, 2. ed., pp 95 e seg. e 104.

Per il problema della logica reale, si confronti Blondel: *La logique de la vie morale* negli Atti del Congresso filosofico di Parigi; e la mia memoria su *La logica della vita religiosa* negli Atti del Congresso filosofico di Bologna.

dell'esperienza perchè imprime su questa i caratteri del pensato, che sono la fissità, l'ordine e la necessità. La necessità delle categorie esprime la relatività di tutta la serie oggettiva di fronte al pensiero che, formandola, ne pone e ne mantiene le coordinate. In quanto il pensiero può mutare queste coordinate, ch'esso stesso ha poste, è legittima la concezione dialettica della realtà. Ma questa concezione dialettica non può mutarsi in una deduzione logica dell'intuizione dalla categoria, senza che così si retroceda nel pensiero astratto e formale: perchè il pensiero ch'è sintesi categorica, è forma che contiene già tutto il suo contenuto. Perciò la posizione del Renouvier, che pure ha una qualche apparenza di empirismo, è, per questo riguardo, più coerente di quella di Hegel, la quale è in apparenza così rigorosa. Il concetto della dialettica può essere ancora conservato in questo senso: che il pensiero formativo dell'esperienza non può dipendere dalla forma dei suoi prodotti (teorizzata nella logica formale), e che esso determina, con le sue posizioni, i rapporti reali fra le sue rappresentazioni degli oggetti. Ne deriva che il pensiero da un lato introduce nella realtà le sue determinazioni libere e dall'altro riceve dalla realtà i suoi rapporti oggettivi. Il pensiero perciò svolge, attraverso i suoi concetti, una continuità reale, riassumendola in una serie di opposizioni astratte.

Ma la funzione del pensiero è unica, o è molteplice? La difficoltà di mantenere intatto il concetto critico della categoria, qualora si voglia attribuire a ciascuno dei concetti categorici una differenziazione speciale della funzione appercettiva, induce a ritenere — con Rosmini e contro Kant — che la funzione sintetica del pensiero sia unica. Se è unica, resta da spiegare la molteplicità dei concetti categorici: almeno se non si vuole, con lo stesso Rosmini, ridurre le categorie ad un unico concetto, corrispondente all'unica funzione apercettiva. La concezione dialettica del pensiero diminuisce la difficoltà, poichè mostra che le determinazioni concettuali non sono immutabili, ma possono invece trasformarsi seguendo lo svolgimento della funzione (Hegel): oppure che esse sono fisse solo relativamente, in quanto traducono rigidamente una posizione del pensiero, che il pensiero medesimo può mutare (Renouvier). Tuttavia la difficoltà permane: si guardi infatti al modo col quale le varie dottrine spiegano

la genesi ed interpretano il valore gnoseologico delle singole categorie, e si sentirà, più o meno in tutte, l'arbitrio e l'artificio. Nella concezione rosminiana questo v'è di profondo: che la sua unica categoria (il cui contenuto esprime per l'appunto la funzione obbiettivante della sintesi del pensiero) rappresenta l'unicità della funzione, ed implica che di categorie molteplici possa parlarsi solo impropriamente quando si ammetta il concetto della conoscenza introdotto da Kant. Alla dialettica può darsi, in questa veduta, un nuovo significato: essa misurerebbe l'inadequazione dei concetti categorici confrontati con l'unica funzione; e determinerebbe perchè, ed in quale limite, quei concetti non sono più la categoria.

L'indagine viene così risospinta verso l'atto del conoscere; verso il giudizio. Poichè il giudizio è il concreto della conoscenza, è il vero atto conoscitivo: e se la sintesi a priori è del pensiero, bisognerà concludere che essa appartiene al giudizio. Ora nel giudizio noi troviamo la relazione dei termini di cui esso si compone; e possiamo perciò riconoscere che quella categoria conserva pur sempre il suo valore fondamentale: ma la relazione congiunge due termini che sono stati separati mediante un processo astrattivo posteriore al giudizio, e che nel giudizio si trovano invece saldati insieme a costituire una cosa sola. Perciò, appunto, il giudizio è sintesi; e tanto è sintesi, che non potremmo nemmeno qualificarlo per tale, se la riflessione astratta non lo avesse decomposto nei suoi due termini e nel loro rapporto. Spingendo lo studio del giudizio più in là del punto al quale Kant si arrestò, si giunge a questa conclusione (che qui non possiamo dimostrare, perchè coinvolge una trattazione completa dell'attività giudicatrice): che il giudizio è, come vuole Kant, l'atto con cui il pensiero riconduce alla sintesi oggettiva un contenuto rappresentativo; ma che questo atto è semplice ed assoluto, e congiunge direttamente il contenuto intuitivo alla sintesi suprema — senza passare per gradi intermedi. Questa congiunzione si effettua mediante affermazioni o negazioni del pensiero; cioè mediante atti che appropriano alla sintesi un determinato contenuto, oppure ne lo escludono. Il contenuto «è» in quanto è nel giudizio, in quanto è afferrato dal pensiero che se ne appropria; sorge anzi di getto col pensiero stesso. La riflessione successiva introduce una separa-

zione fra il contenuto e l'atto del pensare, fra la sensazione e la categoria: ed allora soltanto i vari contenuti rappresentativi vengono raggruppati in classi distinte, raccolte sotto concetti generali. Il sorgere di questi concetti generali e la loro incapacità di misurare e di esaurire l'atto sintetico del pensiero: ecco ciò che esprime la concezione dialettica. Pertanto bisogna pensare questi concetti generali, — queste categorie, — come astrazioni rampollanti dall'attività concreta dello spirito che le precede e quindi che esse non condizionano, ma di cui sono invece immagini insufficienti e deformi. Ne risulta questa conclusione: la categoria è l'atto del conoscere: essa è funzione, ed è *a priori* — per contro le categorie sono astrazioni dall'atto del conoscere: sono pertanto rappresentazioni concettuali ed *a posteriori*.

Un ultima osservazione a proposito della categoria della Personalità di Renouvier, ci servirà per concludere. La Personalità, come abbiamo visto, vuol essere per Renouvier la zona di passaggio dal pensiero logico alla realtà ed il tramite per il quale la realtà, a sua volta, giunge al pensiero logico, determinandone le posizioni fondamentali. Ridotta la categoria al pensiero, ed il pensiero all'atto giudicativo (che è tutto insieme pensiero e cosa) siamo in possesso di un punto di vista che ci fornisce tutti i vantaggi della categoria del Renouvier, senza gli svantaggi: senza cioè che si debba legare il pensiero all'arbitrario empirico. Infatti la connessione fra il pensiero e la realtà è colta direttamente senza ricorso ad un intermediario; — ed inoltre il pensiero è ricondotto al contatto della realtà interna, dello spirito. L'atto del conoscere è attività spirituale; ha dunque in sè la forma di ogni atto spirituale. Perciò, il giudizio che si riferisce alla realtà non è diverso, nella forma, dal giudizio che si riferisce alla bellezza o alla bontà. Si può osservare che nei giudizi, detti di valore, la forma logica — che è la forma comune ad essi ad ai giudizi esistenziali — è una mera esteriorità che non ci autorizza a concludere alla identità, e nemmeno alla somiglianza degli atti spirituali che in quelle due forme giudicative si esprimono. Ma questa osservazione è valida soltanto se il giudizio logico viene concepito alla maniera antica, come rapporto fra termini astratti: maniera che lo stesso Kant sostanzialmente respinse. Concepito invece il giudizio come posizione di contenuto — nella quale il porre

ed il porre una determinata cosa facciano tutt'uno — si deve allora riconoscere che questa posizione non differisce formalmente da una valutazione. Ciò che è differente, nei due casi, è l'astrazione concettuale che dai due giudizi si può trarre a posteriori — che sarà, poniamo, nel primo caso il concetto di esistenza e nel secondo caso il concetto di bellezza. Ma, considerati in sè stessi, nel loro farsi, i due giudizi non sono dissimili; sono anzi soltanto due diverse posizioni di una stessa attività spirituale. Questa loro stretta affinità, mostra la logica in intima connessione con lo spirito, ravvicina l'atto del conoscere agli atti valutativi, riconduce il pensiero filosofico all'umanità: donde esso trae il suo significato profondo, ed il potere di esprimere, entro schemi logici sempre necessariamente imperfetti, la vita dello spirito.

Il progresso che la dottrina delle categorie realizzò con Kant fu dovuto principalmente alla nuova concezione che Kant si formò del giudizio; la cui teorica da Aristotile in poi non aveva fatto alcun progresso veramente notevole. Il secolo decimonono ha tratto, dalla concezione di Kant, tutte le conseguenze che se ne potevano trarre: conseguenze che furono grandi, e che recarono una rivoluzione nella logica e nella gnoseologia. Ma restano tuttavia dubbi insoluti ed incertezze; nè dalla ispirazione kantiana si trae più la forza speculativa necessaria per risolverli e per eliminarle. Occorre pertanto ritornare allo studio del giudizio, ed approfondire il nesso spirituale che lega il giudizio alla valutazione: questo studio potrà forse fornire al pensiero i mezzi necessari per riprendere e per far progredire la dottrina delle categorie verso una forma superiore a quella ch'essa raggiunse nel secolo decimonono.

INDICE

Avvertimento . . . . . Pag. 3

I. Il problema della categoria . . . . . » 5
1. Le categorie nella filosofia moderna . . . . . » 5
2. Dottrina delle categorie e teoria della conoscenza . » 8
3. Il dato e la categoria . . . . . » 12

II. La sintesi a priori e la dialettica . . . . . » 20
1. Kant . . . . . » 20
2. Fichte, Schelling . . . . . » 32
3. Hegel . . . . . » 47

III. La categoria come astrazione e come dato . . . . . » 59
1. Herbart . . . . . » 59
2. Maine de Biran . . . . . » 63
3. Schuppe . . . . . » 67

IV. Realismo e neocriticismo . . . . . » 71
1. Rosmini . . . . . » 71
2. Trendelenburg, von Hartmann . . . . . » 74
3. Renouvier . . . . . » 81

Conclusione . . . . . » 89